

VALLÁSSZOCIOLÓGIA

VALLÁSSZOCIOLÓGIA

Szerkesztette:

Bögre Zsuzsa, Kamarás István OJD



VALLÁSSZOCIOLÓGIA

Szerkesztette:
Bögre Zsuzsa, Kamarás István OJD



Budapest, 2013

Lektorálta: Rajki Zoltán

TARTALOM

I. BEVEZETÉS

1. A VALLÁSSZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS

A vallásszociológiai gondolkodás

A szociológiai semlegesség és tudományos távolságtartás fokozott hangsúlyt kap a valláskutatásban. Ugyanezek a követelmények itt okozzák a legtöbb félreértést is. „A szociológiai megértés nagyon lényeges eleme az, hogy eltekint a vallási tartalmaktól, nem vesz figyelembe teológiai szempontokat" – állítja egy jeles hazai szerző (Csákó 1995). „Ezért nagyon nehéz következetes vallásszociológiai vizsgálódást folytatniuk azoknak a kutatóknak – folytatja –, akik maguk is valamely hitben élnek. Nekik ugyanis elkerülhetetlenül vannak olyan véleményeik, meggyőződéseik e témákról, amelyek hittételekre, kinyilatkoztatásokra, dogmákra stb. épülnek. Ezek gyakran megakadályozzák, hogy a kutató kizárólag az emberek és csoportjaik közötti viszonyokat, a közöttük levő hatásokat és változásokat vegye tekintetbe, és a hitet csak mint ezeket befolyásoló tényezőt és ezektől befolyásolt eredményt tekintse. Hívő ember számára a hit zárójelbe tevése, a vallásszociológia tudományosságának ez a kritériuma akár elfogadhatatlannak is tűnhet. Pedig az az előnye mindenképpen megvan, hogy segít tisztázni, mi az, ami pusztán emberi-társadalmi hatásként megmagyarázható – vagy más világnézeti alapállással fogalmazva: mi az, amit az isteni szándékból bizonyíthatóan emberi-társadalmi hatásmechanizmusok tudnak közvetíteni, és hogyan történik ez? (...)"

(1) Kétségtelen, hogy a hívő ember hívő. Éppoly kétségtelen, hogy ennek teljes mértékben tudatában kell lennie, amikor szociológusként gondolkodik. Hitét és szakmai tudását nem szabad összekevernie, hanem módszertanilag külön kell kezelnie. Ez nem jelenti egyiknek vagy másiknak időnkénti elfeledtét, pusztán egy olyanfajta normát, mint hogy a patikusnő háziasszonyként konyhamérleget, a gyógyszertárban patikamérleget kell, hogy alkalmazzon. Ha összekeveri, abba emberek belehalhatnak. A gyakorlatban ez nem túl nagy probléma, – sem a gyógyszertárban, sem a szociológiában. Módszertani normaként azonban nem lehet túl sokat emlegetni (Segal 1989).

(2) Annál súlyosabb egy további, más szerzőknél sem ritka félreértés. Az idézett szöveg szerint a vallással (az élet céljával, az értékekkel, a természetfeletti valósággal) kapcsolatosan a hívőknek vannak véleményeik. Eddig minden rendben van (noha alig kétséges, hogy az idézett mondatban a „vélemény" valójában „előítéletet" jelent). A hívők megszokták, hogy vallási hitük más logikát követ, mint a profán élet különböző területei. Ennek megfelelően nem újdonság számukra, hogy vallásuk és különböző egyéb tevékenységük viszonyának kialakítása számukra külön feladatot jelent (MACINTYRE 1970).

A tényfeltáró és értelmező tudománynak függetlennek kell lennie attól, hogy ki végzi. Ez annál is inkább így van, hiszen a tudományos kutatásnak és eredményeinek bárki által ellenőrizhetőnek és megismételhetőnek kell lennie. Van azonban egy pont, ahol különbség adódhat a hívő és a nem hívő emberek társadalomkutatása között. Ez a tudomány alkalmazásának a területe, amikor a szociológia a társadalompolitika vagy a vezetés segédtudományává válik. Nem kell különösebb fantázia annak az elképzeléséhez, hogy ugyanabból a tény- és tendencia-feltárásból más gyakorlati tennivalók adódnak hívők és nem hívők, vagy az egyházvezető, a vallásellenes politikus és a vallással szemben érdektelen személyek számára. Természetesen a kérdések különbözősége, valamint a felkínált cselekvési alternatívák különböző irányú kiaknázása nem csökkenti a ténytfelismerés tudományosságát, különösképpen pedig nem kérdőjelezi meg az egyik vagy másik megközelítést kidolgozók hitelét. (TOMKA 2000)

1.1. A vallásszociológia indokoltsága

(TOMKA Miklós /2000/ alapján)

A modern kort megelőző évezredekben a vallás – miközben az élet sajátos, titkokkal teli (misztikus) dimenziója volt – a mindennapi élet magától értetődő részét képezte, amely „szent" minőségével ellenállt a kételkedésnek. A vallásszociológia mint *a racionális modern kor* tudománya akkor jelent meg, amikor az *elvilágiasodás* és a *pluralizmus következtében* megszűnt az élet ilyenfajta áttekinthetősége és egyértelműsége. A legújabbkori *tapasztalat* megkérdőjelezi azt az álláspontot, amely szerint a vallást valamilyen társadalomfeletti, *örök*, változatlan valóságnak szeretné látni, ugyanakkor azt is, amely szerint a vallás napjai meg vannak számlálva, ugyanis a vallás és a vallásosság a modern korban is jelentős *magatartásformáló* és meghatározott *cselekvésre motiváló* erő tud lenni.

A módszeres és empirikus tudományos vizsgálódás (mert objektív, értékmentességre törekvő, kívülálló) nem foglal állást abban a kérdésben, hogy abszolút értelemben *mi a vallás „lényege"* (például, hogy van-e Isten), csupán saját nézőpontja, világlátása, gondolati- és fogalomrendszere alapján rögzíti, hogy ilyen nézetben mi a vallás lényege. Másrészt a tudományos tényleírás és az arra támaszkodó megértés nem azonos *a hívő ember* személyes, értékelő, célokat kijelölő és résztvevő vallásértelmezésével (nem mondja meg, melyik az igazi vallás). A kétféle szemlélet korántsem mond ellent egymásnak, hanem mint különböző dimenziók egészítik ki egymást.

Amikor a vallás és a társadalom összefüggéseit keressük, legalább négy irányba nyitunk kaput:

1) Minden vallásszociológiai eredmény szaporítja tényleges *ismereteinket* hívő vagy nem hívő önmagunkról.

2) *Korrektív,* helyesbítő szerepe van. Hozzájárul a vallással kapcsolatos előítéletek és a túlhaladott hiedelmek felszámolásához.

3) Arra tanít, hogy a vallás korántsem csupán túlvilági, ezoterikus, fantasztikus, hanem a *saját világunkban létező,* annak részét képező, azt alakító jelenség.

4) A vallást belülről sem lehet *kizárólag természetfeletti* természetűnek és öntörvényűnek tartani, hiszen konkrét megjelenési formái az emberi-társadalmi világ adottságai és törvényszerűségei között, azok törvényeinek alávetve valósulnak meg (TOMKA 2000).

A vallásszociológia célja DAVIE (2010) szerint az, hogy feltárja és magyarázza a társadalmi életvitelnek a vallás sokféle formájával összekapcsolódó mintázatait.

1) Melyik igaz, melyik hamis a következő megállapítások közül:

A) A vallásszociológia célja megmutatni, hogy mi a vallás „lényege", mint például, hogy van-e Isten?

B) A vallásszociológia jellemzői: objektivitás, értékmentességre törekvés, kívülállás. A vallásszociológia saját nézőpontja, gondolat- és fogalomrendszer alapján rögzíti, hogy saját szempontjai szerint mi a vallás.

C) A hívő ember és a vallásszociológia vallásértelmezése kölcsönösen kizárja egymást.

D) A vallásszociológia mint tudomány a modern korban jelent meg.

2) Hogyan alakul a munkamegosztás a vallástörténet, a vallásantropológia, a valláslélektan és a vallásszociológia között?
3) Segítheti-e a vallásszociológia a vallásos ember önismeretét és az egyházak működését?

1.2. Közös források – különböző utak a vallásszociológiában

(G. Davie /2010/ alapján)

1.2.1. Az alapító atyák

Karl Marx (1818–1883) úgy gondolta, hogy a vallás a gazdasági-társadalmi viszonyokhoz képest *függő változó* (vagyis nem magyarázó tényező, hanem a társadalmi-gazdasági helyzet következménye). A vallás szerinte az *elidegenedés* formája: meggyőzi az embereket a viszonyok természetességéről. Lényeges és érvényes gondolatai: a) a vallás nem érthető meg a világtól elválasztva, melynek része; b) a vallás egyik funkciója a világ gondjainak enyhítése és leleplezése. Marx nyomán és elméletét módosítva *Antonio Gramsci* (1891–1937) a társadalmi felépítmények (köztük a vallás) autonómiáját hangoztatja, valamint azt is, hogy a vallás felhasználható az uralkodó világnézet támadására és igenlésére. Ez a gondolkodásmód látható a keresztény–marxista párbeszéd esetében, amit például *Henri Desroche*[1] esete is alátámaszthat. A felszabadítás teológiájára is hatnak marxista gondolatok,[2] „jóllehet a katolikus hatóságok egyre határozottabban szembefordultak a kommunizmussal, másrészt a marxizmus elhiteltelenedett, ami azután mindkét felet egészen új elvek megfogalmazására késztette, különösen Latin-Amerikában."[3]

Olvasmány: A felszabadítás teológiájáról

A jelenség megközelítése

Még ha pontosan számba vesszük is tantételeit, a felszabadítás teológiáját nem lehet pusztán elméleti leírás útján megismertetni. Ezzel meg-

[1] Európában kitűnő példa erre Henri Desroche esete, aki sok éven át Domonkos-rendi szerzetes volt, majd miután elhagyta a rendet, elmélyült a marxizmus tanulmányozásában, bár sohasem lett marxistává.

[2] Az olvasmány folytatása elolvasható Patsch Ferenc SJ: A felszabadítás teológiája – korunkban című tanulmányában. Megtalálható: www.sapientia.hu/hu/.../A+felszabadítás+teológiája+-+mai+szemmel *(letöltés ideje: 2013. március 26.)*

[3] Davie 2010. 49.

hamisítanánk legbensőbb lényegét. Hiszen olyan mozgalomról van szó, amely az *élet* közelségét, annak *konkrét* szerepét hangsúlyozza a teológiai reflexió számára. Megértésére ezért mindenek előtt gyakorlati példák, reális élettörténetek vezethetnek bennünket. Bevezetésképpen lássunk egy hosszabb idézetet egy jezsuita misszionárius, *Mustó Péter* egyik, az 1970-es években Dél-Amerikából német barátainak írt leveléből:

„La Pazt csak a 4100 méter magasan fekvő fennsíkról lehet megközelíteni. Itt van a repülőtér, itt futnak össze az országutak. Ezen a hideg, száraz, kopár, terméketlen fennsíkon laknak a legszegényebbek, az *aymara* indiánok, akik a falvakból érkezve itt keresnek életlehetőséget. Nincsen vizük, sem áramuk. Most, nyáron én is egész nap reszketek a hidegtől, pedig melegen vagyok öltözve. A fennsíkról a városba lefelé csak egyetlen szerpentinen mehetsz. Minél lejjebb érsz, annál kedvezőbb az éghajlat, több a csapadék, dúsabb a növényzet. Egyre jobb módú házak, előkelőbb épületek, fürdőmedencés villák tanúskodnak az ott élők gazdagságáról. A város fentről ötszáz métert lejt meredeken lefelé, és 3600 méteren az őserdőbe torkollik. Lent, a városban kétszáz pap dolgozik. Idefent több mint százezer hívőről öt pap gondoskodik. Közülük az első, aki önszántából jött ide, az olasz származású szaléziánus, *Pascal Cerchi*. Fiatalon a szegények misszionáriusa szeretett volna lenni. Dél-Amerikába, Bolíviába került. Majd a rendtartomány gazdasági vezetője lett. Több iskolát és egy papi szemináriumot épített. Negyvenöt éves korában döbbent rá, hogy eddig csak gazdagoknak szolgált. Hiszen intézményeik neveltjei szegényekkel nem foglalkoztak. Lelkiismeretvizsgálatot tartott. Ezt nyílt levélben megosztotta rendtársaival. Levelét vádaskodásnak vették, megharagudtak rá, majdnem kiközösítették. Felköltözött a fennsíkra az indiánokhoz, ahol addig még egy pap sem élt. Kilenc évig teljesen egyedül dolgozott közöttük. Ott szerzetesi élete is egészen más lett, mint amikor még lenn lakott a városban. Életmódja a mai napig zavarja szerzetestársai többségét. Az sem tetszik nekik, hogy odafönn együtt eszik idegenekkel. Megütközést kelt számukra egy felírás a falon alapítójuktól, *Don Boscotól*: „A Szentlélek küld, hogy szegény fiataloknak hirdessem az evangéliumot". A „szegény" szót *Pascal* atya fűzte hozzá. Ezzel csak azt juttatta kifejezésre, hogy Don Bosco maga is szegény fiatalokkal foglalkozott. Ez a jelző zavarja rendtársait. Támadásnak érzik, mert jómódú gyerekeket tanítanak. Hangoztatják, hogy az evangéliumot mindenkinek hirdetni kell. *Pascal* atya viszont kitart az indiánok között."

A teológia: élet. Legalábbis annak kell lennie, ha hű marad önmagához, ha nem árulja el legbensőbb hivatását. A felszabadítási teológia

mozgalmának indulásánál is az a tény játszotta a kulcsszerepet, hogy néhány, az evangéliumnak radikálisan elkötelezett ember komolyan kezdte venni azokat a gyakorlati következményeket, amelyek Jézus tanításának „elméletéből" fakadnak. A felszabadítási teológia ezért hitből fakadó vallásos gyakorlat. Arról az alapvető felismerésről van szó, hogy nem lehet egymástól élesen megkülönböztetni – még kevésbé egymástól különválasztani – az evangélium „elméletét" és annak tényleges, gyakorlati megvalósítását. A kettő széttéphetetlenül egybeforr: teológia és élet, az evangélium hite és annak konkrét tettekre váltása kibogozhatatlanul összefonódik – aminként emberi életünk kusza szálai is olykor. Lehetetlen nem észrevenni: ugyanazon Föld lakói, egyazon „globális falu" (*global village*) lakosai lettünk, „faluközösségben" élünk immár a legszegényebbekkel. Ebből pedig az következik, hogy a szegényekkel szemben ma már senki sem helyezkedhet a kívülálló, a szenvtelen külső megfigyelő pozíciójába. Aki így próbálna keresztényként élni, hasonlóvá válna ahhoz, aki a futballmeccsen a pálya széléről szemléli az eseményeket, ahelyett, hogy hagyná magát ténylegesen bevonni a játékba. A kibicnek – kényelmes-felelőtlen drukkerhelyzetében – semmi sem drága, mondják. Ám milyen mássá válik a dolog, ha valaki maga is felhúzza a sportcipőt.

Max Weber (1864–1920) szerint a vallás és világ közötti viszony időtől és helytől függően változik, csak a maga történeti és kulturális sajátosságában lehet megragadni. A viszony lazul a modern társadalmakban. *Szekularizációnak* azt a jelenséget tekinti, amikor a vallás már nem fejt ki tényleges társadalmi hatást, a világ *varázstalanítódik*, vagyis a szent szféra szerepe lényegesen csökken a profánhoz képest. Behatóan vizsgálta, hogy egy-egy *vallási etika* hogyan befolyásolja az ember egyéni és kollektív viselkedését. Feltárta, hogy bizonyos cselekvéstípusok döntő elemét alkották egy összetett oksági folyamatnak, melynek eredményeképpen a gazdasági élet új formái alakultak, vagyis a vallásos meggyőződés olyan cselekvésformákat hívhat elő, amelyek befolyásolhatják a mindennapi életet. Így segítette a puritán és aszkétikus a protestáns vallásosság a kapitalizmus szellemének kibontakozását.

Emile Durkheim (1858–1917) úgy találta, hogy az emberi társadalmak mindenekelőtt a vallás kötelező vonásaira támaszkodva alakultak ki, a vallás *összeköti az embereket*, ezért mindig lesz. Szerinte a vallás a *szent dolgokra* vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok rendszere. A szent tárgyak

körül közösségek képződnek. *Durkheim* hajlik arra, hogy a vallást pusztán a társadalmi tapasztalat szimbolikus kifejeződésére redukálja, a vallást és a társadalmat egymást helyettesítő fogalmakként használja.

Georg Simmel (1858–1918) szerint a vallás *szerkezetet ad az egyén spirituális* törekvéseinek, a vallásos lelkiállapot megelőzi az intézményes formák kialakulását. A vallási szempontok egyre egyénibbek lesznek. Leszögezi, hogy a modern emberek nem szükségképpen kevésbé vallásosak, mint őseik voltak, de másként azok, mivel a vallás formái együtt változnak a társadalommal.

1.2.2. A későbbi fejlemények

Amerikai fejlemények. *Talcott Parsons* (1902–1979) *Durkheim* és *Weber* hatására a vallás *integratív* szerepét hangsúlyozza. Az amerikai modernizáció megállapodott periódusában ('50-es, '60-as évek) elfogadott, hogy a társadalmi rend vallási értékeken nyugszik. *Peter Berger* (1929–) és *Thomas Luckmann* (1927–) arra figyelmeztet, hogy a jelentésrendszerek társadalmi konstrukciója (szemben *Parsons*szal) a társadalmi rend alulról felfelé szerveződik. A vallás *meghatározó jelentőségű magyarázat*, mely szent sátorként borul egyén és társadalom fölé, védve a káosztól.

Európai fejlemények. *Luckmann* szerint az egyén *társadalmi tételezésének* problémája lényegében vallási probléma. *Niklas Luhmann* (1927–) *Parsons* hatására azt hangsúlyozza, hogy a vallás mint *egyszerre immanens és transzcendens* kommunikáció emberek között zajlik, tárgya a világon kívülre esik. *Weber* hatására *Sara Sharot* (1932–) a *vallási célok* négy típusát különbözteti meg: (A) nómikus (a transzcendens világhoz köt fennálló rend védelme); (B) transzformatív (természeti, társadalmi, egyedi létbe végbemenő változások); (C) thaumaturgikus (megszabadulást remél); (D) külsődleges (az állítólag transzcendens cselekvése világi célokra irányul). *Robert Bellah* (1927–) (*Durkheim* és *Parsons* hatása) megalkotja az elsőre fából vaskarikának tűnő *civil vallás* fogalmát, ami az Egyesült Államokban az „Amerika-vallásban" nyilvánul meg, mely szerint a másképpen is vallásos amerikaiak többsége Amerikát tartja Isten mai választott népének (Davie 2010, 45–72).

1) *Van-e igazságtartalma annak a marxi gondolatnak, hogy a vallás az elnyomott ember ópiuma? (Minek a metaforája lehet az ópium?)*
2) *Lehet-e a vallásnak integráló szerepe a modern társadalmakban, amelyek immár nem vallási alapon állnak?*
3) *Miért tipikusan amerikai jelenség a civil vallás?*

1.3. A szociológiai valláskutatással szembeni követelmények

(Tomka /2000/ alapján)

A szociológiai *semlegesség és tudományos távolságtartás* fokozott hangsúlyt kap a valláskutatásban, hiszen a hívők a vallással kapcsolatos dolgokat inkább belülről, a nem hívők inkább kívülről ismerik, vagyis mindkét oldal különbözőképpen elfogult. Eldönthetetlen, hogy a szociológiai megismerés szempontjából melyik megközelítés az előnyösebb. A vallásszociológia mind hívők, mind nem hívők munkaterülete, a kutató világnézete nem zavarja a valóságfeltárást, hanem éppen ellenkezőleg: gazdagítja azt (Tomka 2000).

2. SZOCIOLÓGIAI VALLÁSÉRTELMEZÉS

2.1. Milyennek kell lennei a szociológiai vallás meghatározásnak?

A vallás iránt érdeklődő fiatalabb tudományok (a szociológián kívül a vallástörténet, az összehasonlító vallástudomány, a vallásantropológia, a vallásnéprajz, a valláspszichológia, a vallási nyelv tudománya stb.) arra kényszerültek, hogy maguk rögzítsék, mit jelent számukra a vallás.

A vallásszociológus Pollack (1995) a vallás meghatározásával szemben négy követelményt fogalmaz meg: (A) A definíciónak elég általánosnak és *átfogónak* kell lennie. (B) A definíciónak olyannak kell lennie, hogy a *vallások hívei magukra illőnek* érezzék. Figyelembe kell vennie a *hívők által nem tudatosított* társadalmi, történelmi és pszichikai háttértényezőket. Tehát egybe kell ötvöznie a belülnézetet a kívülről való meghatározással. (C) A személyes meggyőződésen túlmutató *diskurzust, vizsgálódást és vitát* tesz lehetővé. Egyensúlyt kell teremtenie egyrészt a vallásos vagy valláskritikus elkötelezettség, másrészt a tudományos semlegesség között. Hívők és nem hívők, valamint a tudományos és a köznapi gondolkodás

számára egyaránt használhatónak kell lennie. (D) *Elméletileg* megalapozottnak, ám ugyanakkor a *tapasztalati* valóság egyre új megjelenési formái irányába nyitottnak kell lennie.

Tomka mindehhez hozzáfűzi: (A) A szociológia megmarad a tapasztalatok világában. Istenről nem beszél – negatívan sem –, de észleli, hogy emberek magukat megszólítottnak érzik és válaszolnak. (B) A szociológia *nem* állítja, hogy a vallás bármilyen értelemben *kizárólag* az ember által teremtett valóság. Azt tartja ellenben, hogy a vallás látható módon *az emberi kultúra és társadalom kifejezőeszközei*_segítségével és azok szabályszerűségeinek alávetve nyilvánul meg, és alkalmasint torzul el. (C) Szociológiai megközelítésben a „vallás" nem egyetlen és elszigetelt egyén magatartása, hanem többek számára azonos jelentéssel bíró *társadalmi-kulturális modell*. (D) A szociológiai megközelítésben a vallás egyéni vagy/és társadalmi *szükségletet tölt be*, ezek azonban nagyon különbözőek, egymásnak akár ellentmondóak is lehetnek.

Sokak szerint az előbbiekből a szociológia „módszertani materializmusa" is következik. Ez a megítélés ellenben éppúgy vitatható, mintha a matematika „módszertani materializmusáról" beszélnénk. Mivel a materializmus nem semleges álláspont, inkább úgy kellene fogalmazni, hogy a szociológia *következetesen „kívülről"*, az emberi gyakorlat és a kultúra oldaláról, *társadalmi megjelenéseiben* szemléli a vallási jelenségeket (Tomka 2000).

Olvasmány: A vallás alapvető jellemzői

A vallás alapvető jellemzői B. Wilson (1982) szerint: (A) hit egy olyan hatóerőben, eszközben, mely túllépi a normális percepciót, mely magában foglal egy teljesen posztulált létrendet; (B) hit egy olyan erőben, amely nem csak a természetes világot és a társadalmi rendet képes befolyásolni, hanem irányítja, esetleg meg is teremti azokat; (C) hit abban, hogy a múltban olykor természetfeletti közbeavatkozás történt az ember ügyeibe; (D) természetfeletti erők igazgatják az emberi történelmet és sorsot (amikor ezeket atropomorf módon leírják, rendszerint kifejezett célokká hitelesítik); (E) hogy az ember sorsát életében és a túlvilágon az ember a transzcendens erőkkel való kapcsolata határozza meg; (F) gyakori hit, hogy a transzcendens erők önkényesen kormányozzák az egyént; (G) vannak előírt cselekedetek, szertartások egyéneknek, közösségeknek; (H) vannak engesztelő akciók, amelyekkel a természetfeletti hatalma

segítsége kérhető; (I) kötelesek az imádat, hála, hűség kifejezésére az istenség szimbolikus reprezentációja jelenlétében; (J) vannak a természetfelettivel azonosítható nyelvek, tárgyak, helyek, időszakok, melyek részlegesen azonosak a természetfelettivel; (K) a nagy tanítóknak, prófétáknak és az istenek inkarnációinak kijáró rituális tiszteletadás; (L) az imádás és a tanítás alkalmai a jóakaratú emberek közösségének élményét eredményezheti; (M) a morális törvényekhez hívők különböző módon kapcsolódnak; (N) a cél komolysága, a követelménye és az életen át tartó imádás normatív követelmények; (O) a büntetés és jutalmazás morális ökonómiája különböző formákban; (P) a szent tárgyak, helyek írások őrei, a doktrína specialistái és a rituális és pásztori vezetés; (Q) ezek a specialisták rendszerint meg vannak fizetve; (R) azokkal a specialistákkal szembeni igény, akik a doktrína rendszerezésére szentelik idejüket, hogy minden problémára választ adjanak; (S) a vallási tudás intézménye nem az újítás, hanem a reveláció és a tradíció szellemében működnek; (T) a tanítás igazságát nem ellenőrzik empirikusan (WILSON 1998b).

2.2. Definíciós módszerek

DAVIE (2010, 39–40.) megkülönböztet: (A) *tartalmi* definíciókat. Megadja, hogy *mi a vallás*. *Weber* nyomán: *természetfeletti lények* létezését feltételező *vélekedések* és *gyakorlatok* foglalata. Hibája: kimaradnak a buddhizmus és a létezés végső problémáival foglalkozó ideológiák. (B) *Funkcionális* definíciók DURKHEIM (2010, 28.) nyomán: *mit tesz a vallás*, és *hogyan hat a társadalomra*, melynek része. Például: *választ kínál* megválaszolhatatlan kérdésekre.

Tomka szerint valamennyi szociológiai vallásdefinícióban közös, hogy a vallás (A) egy *közösségnek a hite* és hagyománya, (B) amely *a valóság egészével* s ezen belül az egyéni és a társadalmi élettel kapcsolatos, és amely azt tartja, hogy a valóságot és az életet (C) *természetfeletti erő(k)* vagy/és személy(ek) befolyásolja(ák), talán irányítja(ák), (D) akivel (akikkel) vagy amivel (amikkel) – e hit szerint – *kapcsolatba* lehet kerülni; (E) a kapcsolatfelvétel (a kérés, köszönet, tisztelet stb.) formája és módja a vallási (misztikus) *élmény*, illetve a *vallásgyakorlat*, a rítusok, a liturgia.

2.2.1. A „tárgyi" definíciók

Ez a definíciótípus az e világon túlmutató hitet (legtöbbször: istenhitet), a nem evilági valóság rituális tiszteletét (a vallásgyakorlatot), az e világon túlra mutató élményeket és emocionális állapotokat teszi kiinduló pontnak. GLOCK és STARK (1965) szerint a vallás öt dimenzióban jelenhet meg, ehhez TOMKA (2000) hozzátesz egy hatodikat: (A) hit (kognitív dimenzió); (B) a vallásgyakorlat (a rituális dimenzió); (C) a vallási ismeretek és szemléletmód (az intellektuális dimenzió); (D) a vallási érzések és élmények (a tapasztalatok dimenziója); (E) a mindennapi magatartás vallási meghatározottsága (a következmények dimenziója); (F) az emberi kapcsolatok, esetleg ezen belül a vallási közösséghez tartozás. Az erkölcs benne foglaltatik mint erkölcsi elvek a (C), mint gyakorlat az (E) dimenzióban.

Tomka arra figyelmeztet, hogy az, hogy a gyakorlatban mely dimenzió kap különösebb hangsúlyt, mindenek előtt kultúrafüggő, de emellett tárgya a személyes alkatnak és szükségleteknek, azaz egyéni választásnak is. Ezek a dimenziók nem adhatóak össze és nem versenyeztethetőek. A „tárgyi" definíciók használatakor szem előtt kell tartani két fontos szabályt. (A) A vallási jelleg kontextusfüggő, vagyis ugyanaz a cselekvés, állapot, jelenség vagy tárgy az egyik esetben lehet kifejezetten vallási, a másikban profán (például Isten és a sztárok imádata). (B) Nem maga a dolog vallási, hanem az értelmezése, a neki tulajdonított minőség teszi azzá.

2.2.2. A funkcionális definíciók

A *legjelentősebb funkciók:* (A) *Értelemadó* funkció, amit egyfelől kultúrateremtő és konfliktusfeloldó, másfelől személyes kiegyensúlyozottságot adó funkciónak is nevezhetünk. A vallás a valóság olyan értelmezése, ami értelmessé tudja tenni a látszólag értelmetlen tényeket, mint az egyén végessége és korlátozottsága, mások önzése és hűtlensége, a világ hideg elidegenedettsége, a szenvedés és a halál. Egyesek a vallás legalapvetőbb funkciójának – a kifejezést némileg átértelmezve – a *„megváltást"* tekintik. Hasonló megközelítésben a vallás *rendező, rendteremtő* funkciójáról is beszélhetünk. (B) Társadalmi *integrációs* funkció. A társadalom létrejöttének feltétele az alapvető értékekről és az ember végső céljáról szóló (vallási jellegű) *közmegegyezés*, az értékrendnek és a társadalom rendjének és intézményeinek az átfogó (azaz a tapasztalati világot meghaladó) *általános világrendbe való beleillesztése*. A világnézeti közösség mindig és mindenütt megteremti a kölcsönös szótértés lehetőségét, azaz megalapoz bizonyos társadalmi közösséget. (C) A *társadalom-fenntartó, konzerváló* (és „ópium") funkció; a fennálló viszonyok megszentelése. (D) A *relativizáló, változtató,*

megújító (vagy „prófétai"), társadalomkritikai funkció. (E) A *szekularizáló* funkció. Azok a vallások, amelyek egyfelől egy abszolút Istenben hisznek, másfelől azt tartják, hogy Isten egy szabad, önálló, öntörvényű világot teremtett, szükségszerűen „szekularizálják" a világot, érvényesítik a világ öntörvényűségét és „világiasságát",és tagadják, hogy Isten (vagy más természetfölötti hatalom, mint például az „eleve elrendelés", vagy a „sors") részletekbe menően meghatározná a világ folyását (TOMKA 2010).

O'DEA (1966) az (A), (B) és (D) funkciókon kívül még a következőket említi: (F) támaszt és vigaszt nyújt, ezzel megtámogatja az elfogadott értékeket és célokat; (G) a szertartások révén emocionális biztonságot és identitást ad; (H) segít az egyénnek önmaga megértésében, és fontos szerepet tölt be az egyén érésében, segíti élete válságaiban. Ugyanakkor O'DEA (1960) az is látja, hogy a vallás diszfunkcionális is lehet, mert (A) megbékítheti az elnyomottat, (B) akadályozhatja a tudás fejlődését, (C) nehezítheti a változáshoz való alkalmazkodást, (D) irreális reménykedéshez vezethet, (E) más csoportokkal konfliktusban álló csoportokhoz kötheti a hívőt, (F) függőséget okozva fékezheti az érést.

Felvetődhet még két funkció beiktatása. Az egyik a közösségi funkció, hiszen a vallás vallási közösségeket kínál az atomizálódott, – *Csányi Vilmos* kifejezését használva – az egyszemélyes csoportokkal jellemezhető világban. Ez a funkció azonban tekinthető az integrációs funkció alesetének. A másik a kompenzációs (jutalom) funkció, mely felbukkan STARK és BAINBRIDGE (1987) munkájában, amely szerint a vallás jutalmak szerzésére irányuló kísérlet, amikor olyan magyarázatokat keres, melyekből kiderül, hogyan, milyen áldozatok árán lehet megszerezni a jutalmakat, akár csak a távoli jövőben, így a vallás természetfeletti feltételezésre alapuló kompenzátorok rendszere. Az ember olyan természetfeletti lényeket képzel el, akik képesek őt megjutalmazni. Erre a célra a mágiával szemben a vallás szakosodott szervezeteket hoz. Gyenge pontjai: (A) a csereelmélet, (B) milyen értelemben kompenzál egy vallási elképzelés? Miért fogadja el az ember az ígéretet? (HAMILTON 1998, 224–235.)

2.2.3. *Vallási létértelmezés*

A vallás *értelemadó* funkciója azt jelenti *Weber* szerint, hogy igazságos magyarázatot ad a sors szeszélyeire. Nyomdokán GEERTZ (1994) a vallást elsősorban szimbólumrendszernek tekinti, mivel a szimbólumok nem

csak kifejezik, hanem alakítják is a világot. A vallási szimbólumrendszer ezt a *lét általános rendjére* vonatkozó elképzelések kialakításával éri el, választ kínál a világ talányára, a szenvedésre és a rosszra. Hibája, hogy túl tág ez a definíció, beleférnek más eszmerendszerek is. BERGER (1973) szerint az ember teremtette nomosz valós és természetes voltának érzetét a vallás szentesíti, s így kozmosszá válik. Szemben *Marxszal Berger* úgy véli, hogy a vallás nem csupán elidegenítő erő, hanem olyan erő, mely felveszi a harcot az elidegenedés ellen. Hibája: az ember azért is kutathatja a lét értelmét, mert egy bizonyos társadalmi helyzet erre indítja. LUCKMANN (1967) felfogásában az éntudat kialakulása lényegileg vallásos folyamat: a gyermekben olyan világszemlélet alakul ki, amely a valóságot és az egyén létezését értelmesnek láttató szimbolikus univerzumot testesíti meg, és a szimbolikus univerzumban helyezi el az ént. A múlt társadalmaiban ez a vallásos rendszer segítségével történt, a modern társdalomban pedig tágabb értelemben vett vallási fogalmakkal: önmegvalósítás, önkifejezés, az egyén autonómiája. E koncepció ellen felhozható, hogy miért kellene elfogadni, hogy biológiai létünk meghaladása lényegében vallási folyamat.

> *1) Miben különbözik egy teológiai és egy szociológiai vallásdefiníció?*
> *2) Mely vallásokban legfontosabb dimenzió a hit, melyekben a közösség, melyekben a szertartás, melyekben az érzelem és élmény?*

3. A VALLÁS MINT FOLYAMAT ÉS MINT ÖSSZETETT TÁRSADALMI RENDSZER

(TOMKA /2000/ alapján)

A vallási rendszer elemei: (A) *A kérdező*, a *bizonytalan* vagy a *bajban* lévő személy vagy közösség számára élményszerű „természetfeletti" (a mindennapi tapasztalaton túli) megoldást talál. A *vallási élmény* (ami egyaránt lehet értelmes meglátás és érzelmi megérintettség) rendkívüli, a mindennapi tapasztalaton és racionalitáson túlmutató egyedi és *egyéni esemény*, ami csak akkor válik értelmezhetővé, hihetővé és hitelessé, ha sikerül kimondani és a világról vallott egyéb fogalmak mellé, közé vagy fölé rendelni. (B) A vallási „megvilágosodást", illetve élményt a „normálison túli" tapasztalatok világából *át kell hozni a „normálisba"*. Ennek első

lépése az egyéni kimondás, azaz *a nyelv és a mindennapi gondolkodásmód rendszerében való elhelyezés*. A második lépés az egyéni élmény *közösségi kipróbálása és hitelesítése*. A vallási válasz és a közösség találkozása drámai, hiszen az *új válasz szembesül* a korábbi és legalább egyesek számára nem működő válaszokkal. Tehát a megjelenő vallási hit megosztja az azt elfogadókat és az ellenkezőket. A hit elfogadása viszont *közösséget teremt* a „hívők" között. (C) A hívő közösség a megtalált választ *az élet egészére igyekszik alkalmazni*. Emiatt rákényszerül arra, hogy a hit következményeiről elgondolkozzon, hogy *az eredeti hittartalmat kitágítsa*. Hasonló irányba hat az az igény, hogy a hitet a következő *generációnak és másoknak továbbadják*. Ugyanakkor a vallás egyrészt a valóság végső elve, egyetlen rendbe foglalója, minden dolgok „szent sátra" (Berger 1969), másrészt *a kultúra és a társadalom egészét* és minden részét külön-külön is átható, vagy legalább potenciálisan érintő minőség. A vallás melletti vagy elleni döntés lehet magánügy. Maga a vallás azonban a kultúra legátfogóbb eleme. (D) A vallás *kultúrává formálódásával* velejár, hogy függetlenedik az őt létrehozó és megfogalmazó egyénektől, közösségektől és azok eredeti kérdéseitől. (E) Az első pillanatokban a kultúrává vált vallás még képlékeny, azt csak a *közösség konszenzusa* biztosítja. A *fennmaradáshoz* ennél nagyobb *stabilitásra* van szükség. A spontán konszenzus ezzel *tételes rendszerré* és a hívő közösség *normájává* válik, amelynek elfogadtatására és betartatására akár (egyház-)jogi eszközöket is alkalmazni lehet. (F) Az *írásba, sőt törvénybe* (dogmába, kánonba stb.) foglalt hitnek és a hívő közösség kapcsolatrendszerének ápolása maga után vonja *a feladatok ellátásának a differenciálódását* és a feladatok ellátására *specializálódó szervezet* létrejöttét. Kialakulnak a „szolgálatok", illetve „hivatalok", és a hívő közösség elkötelezett, de laza és informális rendszeréből (amit a szociológia szektának nevez) kialakul maga *az egyház*. A vallási szervezet a hívő közösség formális kifejeződése. Hangsúlyozandó azonban, hogy a *szervezet és a közösség nem azonos*. Az egyház – legalábbis szociológiai értelemben – nem több és nem kevesebb, mint maga a hívő közösség. A speciális feladatok s azoknak felelősei az így értelmezett egyházhoz képest elvileg alárendelt szerepben vannak. (G) A vallási szervezet és a hivatalviselők feladata kettős: egyrészt a hívő *közösség összetartása*, a közösségi jelleg (s ezen belül minden tag aktív részvételének) ösztönzése és ápolása; másrészt – a történelmi változások közepette – a *közös hagyomány lényegi*

változatlanságának őrzése, amihez az is hozzátartozik, hogy a közös hit megfelelő válaszokat adjon az újonnan jelentkező kérdésekre. (H) A vallási szervezet eszerint *a vallási hagyomány és kultúra hitelesítője*, mércéje, szabályozója, illetve a vallás irányába nyitottan várakozó egyének és közösségek felé a *hiteles tanítás közvetítője*. (I) Kikerülhetetlen tendencia, hogy a vallási szervezet – minden más szervezethez hasonlóan – *elbürokratizálódik*. A bürokráciák sajátosságai közé tartozik önmaguk jelentőségének eltúlzása és működésüknek a külső szemlélő elől való eltitkolása. Mindezzel szemben „az egyház mi vagyunk", vagy az „alulról növekedő egyház" jelszavaival indulnak ellenmozgalmak (Tomka 2010, 31–34).

A vallási rendszeren belül külön figyelmet érdemel az intézményesülés kikerülhetetlen, de mégis ellentmondásos folyamata. O'Dea (1960) a folyamat öt alapelemét, „dilemmáját" különbözteti meg. Ezek a következők: (A) *a társadalmi érvényesülés* szempontjai, a társadalmi elfogadottságra törekvés, a presztízsszerzés kísérlete, a vallási szervezeten belüli karrierizmus stb. (B) *A szimbolika és a személyes élmény elkülönülése* is megkezdődik. (C) A *bürokrácia* túlbonyolítja önmagát anélkül, hogy bármit intézni tudna. (D) „A Lélek helyettesítése a betűvel." (E) „A hatalom dilemmája: megtérés versus erőszak" (Tomka 2010, 35–36).

1) *Mennyire őrizhető meg a vallási élmény hatása az intézményesülés során?*
2) *Milyen közösségi és milyen szervezeti sajátosságai vannak egy egyházközségnek?*
3) *Mi fékezheti a vallási szervezet elbürokratizálódását?*

4. A VALLÁS RELEVANCIÁJA ÉS TÍPUSAI

Tomka (2000) szerint a vallás a kielégületlen, a világ terheivel és ellentmondásaival megbirkózni nem tudó embereket és a társadalmat kínzó *egzisztenciális kérdésekre születő válasz*. A hívő közösség nem csak megőrzi és továbbadja, hanem változatlanságának védelmében intézményesíti és külön személyekre és *szervezeti formákra bízza a vallási útmutatások és megoldások képviseletét és védelmét*. Ez biztosítja azok időtállóságát, de akadályozza, hogy azok a felmerülő újabb kérdésekre való válaszként átértelmeződhessenek. Az előírások követése kiüresedik, formalitássá,

pusztán szokássá, *„kultúrvallássá" válik.* A vallásnak az adott kor kérdéseitől való elszakadását hívei is fájdalommal tapasztalják. Válaszul (A) *kivonulnak* a világból, hogy tradícióikhoz hűek maradhassanak; (B) visszatérnek *a forrásokhoz;* (C) *újraértelmezik* a vallási tanítást. Ha a régi formákat őrző intézmény elég rugalmas, akkor be tudja fogadni a megújulást (mint például a szerzetesség megjelenésekor).

Ha az intézmény vagy/és a megújulást képviselők nem eléggé rugalmasok, vagy nem eléggé tartják fontosnak a közösség megőrzését, akkor a megújító mozgalom *megtörik* (mint a reformáció esetében). A vallási fejlődés folyamatában a vallás(osság) – az átmenet számos fokozatán túlmenően – két szélső alakban vagy típusban mutatkozik meg: (A) mint *a személyes döntés,* meggyőződés és elkötelezettség és annak a követése. Ez megköveteli a *kisközösségi formát* (család, szekta vagy az egyházon belüli szűkebb közösség), mely közelebb áll hozzá, mint maga a nagyegyház. Itt az egyén maradéktalanul őrzi személyiségét. Közvetlenül lehet kérdezni, és a kérdező a kérdésein át a válaszra is hatással van, a hívő személyesen és aktívan részese a kérdés–válasz kapcsolatnak. Ez a fajta vallás(osság) minden belső biztonsága és a megtörtént döntés ellenére sem befejezett, hanem nyitott. (B) Mint egy az egyéni és közösségi életvitelt mindenki javára eredményesen szabályozó, társadalmilag *áthagyományozott magatartásminta* (és hitrendszer, világlátás és az azok támogatását szolgáló rítusok és szervezet) és az ahhoz való – bizonytalan indokú – igazodás, vagyis a (hivatalos vagy nem hivatalos, kifejezett vagy látens, szűkebb vagy tágabb társadalmi környezetben érvényes) *társadalmi-kulturális szabályozással való azonosulás.* Erre többnyire nem meggyőzés, hanem *beleszületés, beleszocializálódás, tanulás* készít fel. A vallási minta egyfelől zárt, változtathatatlan, másfelől „magától értetődő", „tévedhetetlen", maga az igazság. Nem az ember számára egyébként fontos személyes közösség a mérvadó, hanem a vallás intézményes őrei és képviselői, többnyire egy áttekinthetetlen óriásszervezet és annak a mindennapi élettől elkülönülő, többé-kevésbé elidegenedett, a vallási élet adminisztrációjára szakosodott reprezentánsa (TOMKA 2010).

Gordon V. ALLPORT (1950) szerint a vallás lehet az ember számára végcél, az alapvető értékek összessége, az önmegvalósítás egyik formája (intrinsic, vagyis belsődleges vallásosság); ám lehet valamilyen más cél elérését elősegítő eszköz, társadalmi alkalmazkodás is (extrinsic, vagyis külsődleges vallásosság). A *belsődleges vallásosság* a kezdeményező, az érett, az autonóm, a közösség iránt nyitott, az előítéletmentes és toleráns személyiség sajátja. A *külsődleges vallásosság* az alkalmazkodó, az önállótlan, a társadalmi kapcsolataiban gátlásos és konformista, ugyanakkor a belsőleg merev (s gyakran autoriter) személyiséget jellemzi. (*Allport* óta a két típus jellemzésére óriási szociológiai-szociálpszichológiai vizsgálati anyag gyűlt össze.)

Detlef POLLACK (1995) a transzcendenciához való viszony, másrészt a világnézet intézményesültsége (és rendszerbe foglalt megmerevedettsége) alapján négy világnézeti alaptípust különböztet meg. *Pollack* rendszerének TOMKA (2000, 36–38) által tovább fejlesztett változata:

	Kontingencia világnézeti nyitottság; a világ nem magától értetődőnek tekintése; átmenetiség	*Konzisztencia* világnézeti zártság; a világ magától értetődőnek tekintése; befejezettség
Immanencia, evilágiság	világnézeti nyitottság és keresés, de megtalált vallásosság nélkül = vallási keresés	világnézeti és egzisztenciális kérdések és válaszok hiánya = pragmatizmus
A *transzcendencia* irányába való nyitottság	világnézeti nyitottság és megkapott vallási válasz = élő vallás(osság)	világnézeti és egzisztenciális kérdések hiánya, de vallási válasz = rutinszerű kultúrvallás

1) Keressen példát a kultúrvallásokra!
2) Melyik vallásossági típushoz sorolja (A) a tömeges „vasárnapi vallásosságot", (B) a hagyományos falusi vallásosságot, (C) a szerzetesek vallásosságát, (D) a szekták vallásosságát?
3) Keressen példákat Pollack négy típusára!

5. A VALLÁSOSSÁG MÉRÉSE

(TOMKA /1998a/ alapján)

Mérhető-e egyáltalán a vallásosság? Mi látható belőle kívülről? Mennyiben vehető komolyan a vallási *önbesorolás,* vagyis az, hogy maguk az emberek milyennek tartják és mondják magukat? Bármennyire is

szubjektívnek tűnhet ez, fontos és jól használható adat, még akkor is, ha egyes esetekben nehezen értelmezhető. Az ilyen nyilatkozatot a társadalomnak komolyan kell vennie, és tiszteletben kell tartania. A szubjektív besorolás nagyobbrészt valamilyen helyi kontextushoz hasonlítás eredménye: valamihez és/vagy valakihez képest tartják magukat az emberek vallásosnak. Olyan skála mellett is lehet érvelni, amely egyrészt a vallási elkötelezettséget (vagy az egyházhoz tartozást s rendszeres vallásgyakorlatot), másrészt a határozott nem vallásosságot (vagy az ateizmust, esetleg a vallásellenességet) hangsúlyozza ki. Itt mindjárt le kell szögezni, hogy az ember nagyon sokféleképpen lehet vallásos vagy nem vallásos. Elég csak megemlíteni, hogy a nem vallásosoknak csak kisebb része ateista, és vannak istenben hívő nem vallásosok is.

A vallásosság dimenzionálása. Mindegyik vallási tradíción belül lehet elkötelezettebb és kevésbé elkötelezett vallásságról beszélni, de jogtalan lenne az a feltételezés, hogy bármelyik vallási stílus „vallásosabb" lenne, mint a másik. Ez a probléma individuális szinten is megjelenik. A személyes vallásosságban is lehetnek *inkább értelmileg és inkább érzelmileg* vallásos emberek; egyesek vallásossága *a vallásgyakorlatban,* másoké *erkölcsi alapállásukban* fejeződik ki hangsúlyosabban. Egy-egy felekezet (végső soron önkényesen és esetlegesen) intézményesen rögzíti, hogy a különböző vallási dimenziókban milyen követelményeket támaszt. Ennek a megközelítésmódnak alapkövetelménye a dimenziók egyenkénti mérése és a kapott eredmények alapján – lehetőség szerint – a vallásosság tipológiájának az elkészítése.

Csak ahol még él valamilyen egységes vallási tradíció, ott lehet remélni, hogy a vallásosság és a nem vallásosság a dimenziók közötti összhang alapján intenzitási skálába rendezhető. Ez az összhang Európában még többnyire megvan, Amerikában kevésbé (Huber 1996, Glock–Stark 1965).

Az első kérdés a vallásosság és nem vallásosság típusainak vagy modelljeinek megteremtése. Ha ez sikerrel jár, akkor lehet a típusokon belüli intenzitást vizsgálni. Az utóbbi évek európai kutatásai arra mutatnak, hogy a világnézeti mezőny hármas elrendeződésű. A nem vallásosságon és az egyházi hagyományhoz igazodó vallásosságon túl létezik egyfajta, az intézményesült vallási hagyományt és fogalmakat elutasító, de kétségtelenül transzcendencia-igenlő vallásosság.

A vallásosság többváltozós matematikai-statisztikai mérésének alapgon-

dolata azon alapul, hogy a gyakorlatban a vallás(osság) különféle megjelenéseivel találkozunk (például a hit, a vallásgyakorlat, a vallási tapasztalat stb. egyes formáival), de nincsen egyértelmű ismeretünk a köztük levő viszonyokról. Ennek megfelelően az első lépés a vallásosság és nem vallásosság típusainak vagy modelljeinek megteremtése. Ha ez sikerrel jár, akkor lehet a típusokon belüli intenzitást vizsgálni (Tomka 1998a).

1) *Keressen minél több példát (típust) mind a vallásosságra, mind a nem vallásosságra?*
2) *Vallásosnak tekinthető-e az a személy, aki távol tartja magát mindenféle egyháztól és vallási közösségtől?*
3) *Milyen módon lehetne mérni a vallásosság intenzitását?*

6. VALLÁSOSSÁG, SZEMÉLYISÉG, VISELKEDÉS

Visszatérő kérdése a mikroszociológiai valláskutatásnak, hogy különböznek-e – alkatilag vagy/és cselekedeteikben – a vallásos emberek a nem vallásosaktól? A vallásosságnak, vagy éppen a konkrét felekezethez tartozásnak van-e valami látható következménye az ember életében?

A kérdés elméleti megalapozása több irányból történik. (A) A vallásos emberek közül sokan úgy látják, hogy a vallásos emberek pozitív irányba különböznek a nem vallásosaktól. (B) A nem vallásos emberek közül sokan úgy gondolják, hogy a hívő ember egyrészt önállótlan, másrészt intoleráns, hiszen minden mást elfogadhatatlannak és rossznak minősít. Ez az érvelés fordított irányban is létezik: sokan úgy vélik, hogy a rigid, merev, autoriter személyiségű emberek hajlanak arra, hogy vallásosak legyenek, vagy vallásosnak maradjanak. Mintha az első megközelítés a belső, a második a külső vallásosságot tartaná szem előtt. A vallásos emberek jelentős részében azonban a belső és a külső motiváció keveredik.

Argyle és Beit-Hallahmi (1975), Beit-Hallahmi (1973), Stark és Bainbridge (1996), Yinger (1957) kutatásaiból tudjuk, hogy a vallásosság mindegyik típusára érvényes az (A) erőteljesebb affinitás a *közösségalkotásra,* a közösségi részvételre, a szociabilitás egyéb formáira, (B) ezen belül továbbá a *családiasságra* (D'Antonio–Aldous 1983, Martin 1981). A vallásossággal általában (a nem vallásosságnál mérhetően erő-

teljesebb mértékben) együtt jár továbbá (a) *az erkölcsi elvek ápolása*, (b) *a pszichikai-lelki kiegyensúlyozottság*, ami a „lelki egészség" és személyes boldogságtudat formájában is mutatkozik.

Noha elsősorban a külső vallásosság jellemzője, de a gyakorlóan vallásos, illetve egyházias népesség egészére is tendenciaszerűen érvényes (A) a *hagyományőrzés*, a jövővel szemben inkább a múlt értékeire támaszkodás, a kulturális értelemben vett konzervativizmus, (B) az adott körülményekbe való belenyugvás, vagy legalábbis *a társadalmi konformizmus* és (C) az erőszakos változtatások és az abban való részvétel elutasítása, (D) *merev, az újdonságot inkább elutasító*, differenciálatlan gondolkodás és végül (E) *az előítéletesség*.

A külső vallásossággal jellemezhető emberek (A) *társadalmilag inkább passzívak* (részben a „csendes többség" tagjaként), (B) *a fennálló rend mellett* foglalnak állást és (ezzel többé-kevésbé összhangban) (C) *politikailag is konzervatívok*.

Ugyanakkor *a belső vallásosság jellemzője* (A) a fennálló kulturális és politikai viszonyok *relatívnak*, átmenetinek tekintése és azokkal kapcsolatban is erőteljes *innovációs* készség, (B) társadalmi-politikai *aktivizmus*, (C) nem az elvetikához, hanem a *felelősségetikához* való alkalmazkodás. A belső vallásossággal jellemezhetőek csoportjában *alacsony az előítéletesség*, és magasabb a toleranciaszint, s ezzel összhangban általános *a jogi merevség elutasítása*.

Annyi egyértelműnek tűnik, hogy a vallásosság – legalábbis bizonyos vonatkozásokban – jelentős személyiség- és magatartásbefolyásoló tényező (TOMKA 2000, 41–43.)

1) *A fentiek alapján kimondható, hogy a vallásos ember inkább közösségi, mint a nem vallásos? A nem vallásos pedig individualistább, mint a vallásos?*
2) *Kimondható-e, hogy a vallásos ember erkölcsösebb, mint a nem vallásos?*
3) *Milyen tipikusan vallási előítéleteket ismer?*

II. A VALLÁSOK KELETKEZÉSE ÉS KIFEJLŐDÉSE

1. A SZENT

A szent manapság valami pozitív előjelű dolog, valaha mindenféle *különöst* jelölt. Eredetileg a szent etikailag semleges (pozitív és negatív) *erő*. A szent – akár segít, akár tilt – *fogódzót* jelent a bizonytalanságban, kozmosszá rendezi az ember számár kaotikus világot. A vallás a káoszból kiemelkedő szent köré épül. Vannak a nem vallásos világban is szentként tisztelt dolgok, személyek, események: ezt nevezik szekuláris (profán, világi) kozmizációnak. KAUFMANN (1996) arra hívja föl figyelmünket, hogy a szent fogalma dualisztikus világképre utal, a profán valóság és a szent szimbolikus rend ellentétére. Az újkorban a szent iránti érzék eltompult. A kereszténység protestáns formája már kezdettől fogva meglehetősen *deszakralizáltan* jelenik meg. Ez megjelenik mind a vallási szokásokban, mind a templomok puritánságában. Egyes protestáns felekezetekben jelentős mértékben a szent írás (a Biblia) mellett másodlagossá-harmadlagossá válik a szent hely, a szent épület, a szent kép, a szent öltözék, a szent zene, a szent cselekmény (szertartás, zarándoklat). A vallás visszaszorulásával új, „szakrális" szimbólumrendszerek jelennek meg (például nézetek, tudományok). Míg a szent kozmosz statikus vagy ciklikus, a zsidó-keresztény idõtudat történelmi: egyenes vonalú, eszkatologikus (a végső dolgok felé irányuló) és apokaliptikus (a végítélet felé tekintő).

Olvasmány: A szent fogalmának a megközelítése

„Émile Durkheim és Rudolf Otto munkásságához kapcsolódva a vallás sajátos tartalma a „szent" (COLPE 1977). A szent fogalma dualisztikus világképre utal, melyben a profán valóság mindennapos tapasztalati világa fölött kiegészítvén vagy lehatárolván azt, ott tornyosul a szent szimbolikus rendje. Mircea Eliade, aki e hagyomány mértékadó gondolkodójának számít korunkban, azt állítja, „hogy a szent és a profán a világban-való-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme

során alakított ki" (ELIADE 1987, 10). A szent megtapasztalása, amely titokzatos és szuverén valóságként jelenik meg, szavatolja a világ egységét. A szent az egység princípiuma, „az, ami legbensejében tartja össze a világot". Így a szent a rendet megalapozó elv, amely titokzatos erejénél fogva kozmosszá rendezi a világot..." (KAUFMANN 1996)

1) *Melyik igaz, melyik hamis a következő kijelentések közül:*
   A: A szent jelentése, hogy kozmosszá rendezi a világot.
   B: A totemizmus kapcsolat a tárgy és azon emberek között, akik számára ez teremt testvériséget.
   C: Az analitikus gondolkodás őshazája a matematika volt.
   D: Szigorú monoteizmus csak a kereszténységben van.
2) *Milyen példákat talál a mai profán világban a szentre?*
3) *Milyen kapcsoltban lehetnek a szent és a mai keresztény vallások szentségei?*
4) *Vajon a hinduizmus vallásaiban vagy a kereszténységben fontosabb a szent?*

2. MÁGIA ÉS VALLÁS, MÁGIA ÉS RACIONALITÁS

Olvasmány: A mágia fogalmának megközelítése

A nyugati megfigyelő szemében a törzsi népek mágikus szertartásai meglehetősen irracionálisaknak tetszettek, amikor első ízben megfigyelte és leírta azokat. A törzsi viszonyok között élő népek igencsak csodálkozásra okot adó, különlegesnek, sokszor egyenesen bizarrnak tűnő hiedelmeire és aktusaira, amelyekről utazók, misszionáriusok, gyarmati tisztviselők beszámoltak, a nyugati ember legtöbbször úgy reagált, hogy azokat mint az elmaradottság, valamiféle vadember-lét jeleit és termékeit elutasította. Még amikor komolyabb hangvételű tanulmányok kezdtek megjelenni ezekről, akkor is az emberi gondolkodás korai, kezdetleges szakaszának, valamiféle primitív mentalitásnak a logika kora előtti képviselőit (LÉVI-BRUHL 1922, 1926, 1966), vagy a tudomány kora előtti képviselőit látták bennük (Tylor és Frazer).

Később, az antropológusoknak a törzsi népek között végzett aprólékos, gondos és intenzív terepmunkája megmutatta, hogy ezzel a szokványos megközelítéssel a mágikus hiedelmek és aktusok nem érthetők meg. Úgy tűnt, hogy a törzsi népek éppen olyan logikusan járnak el, mint mi magunk, gondolkodási folyamataik jellege pontosan olyan, mint a

miénk. Kiváló, részleges és bámulatosan komplex gyakorlati ismeretekkel rendelkeznek környezetükről, tudják, miként lehet e környezetben fennmaradni. (HAMILTON 1988, 43.)

A mágiát a mai ember a törzsi társadalomhoz és a sámánhoz kapcsolja. HAMILTON (1998, 43–63.) arra hívja föl a figyelmet, hogy civilizált világban is sokféle babona van jelen mint egy élő kultúra részei. Elég csupán a vallásszociológia írásbeli szigorlaton „segítő" kabalaállatokra gondolni. MALINOWSKI (1974) szerint a mágiában a *tapasztalati cél manipulatív*, elég csak az esőért, gyógyulásért, sikeres vadászatért áldozatot bemutató sámánra gondolni. A fejlettebb vallásokban megjelenik a nem tapasztalati cél és a vallásos attitűd, mely kreatívabb, összetettebb és minden értékes *szellemi attitűdöt* erősít. A vallásos ember is kérhet bármi olyasmit Istentől, mint az őskközösségi ember, de kérhet hitet is, és egyszerűen csak örülhet Isten közelségének. A fejlettebb vallási rituálét sokkal inkább önmagáért végzik, mint a mágikus vallási szertartásokat. A fejlettebb vallásban jelenik meg a „Legyen meg a te akaratod" és a „De jó veled lenni, Istenem!". A vallásos vagy mágikus parancsolatok a fejlettebb vallásokban egymásba fonódnak, mint például a Tízparancsolatban a szülők tiszteletéhez kapcsolódik a mágikus jellegű: „hogy jól élj, és hosszú életű legyél a földön". A mágikus cselevés céljai: *praktikus* és *gazdasági célok*. Egyes kultúrantropológusok szerint a mágia egyfelől olyan, mint a tudomány és a technika (kísérlet a világ jelenségeinek magyarázatára és befolyásolására), de természetesen különbözők is, mert nincs verseny az elméletileg meglévő alternatívák között, mert zárt, szakralizált, nem cáfolható. Más kultúrantropológusok úgy látják, hogy a mágikus vallás közelebb áll a nyugati valláshoz, mint a tudományhoz, ugyanis mindkettő tolerálja az ellentmondást, a többértelműséget, tartalmaz misztikumot és paradoxont. A rituálénak tekintett aktusok különfélék: (A) társadalmi interakciók társadalmi sémák szerint istenekkel, szellemekkel, ősökkel; (B) szimbolikus akciók, amikor eljátsszák az eseményt, és hiszik, hogy be is következik (a viaszbábút a kiszemelt áldozattal azonosítják); (C) egymással érintkező jelenségek tulajdonságai átadódnak; (D) operatív aktusok („az ülést megnyitom", „Ambrus nevet adom neked", „Feloldozlak"). Csak a modern világban válik el élesen a szimbolikus és az instrumentális.

Vita folyik arról kultúrantropológus berkekben, hogy eszmék és elképzelések mozgatják-e a vallásos és rituális tevékenységet (mint *Tylor*

és Fraser gondolja), vagy az érzelmek (mint *Marett* véli). Marett szerint a mágia akkor lép a praktikus cselekvés helyébe, amikor az nem járható út. A fejlett mágiában a mágia végzője tisztában van cselekedete szimbolikus mivoltával, de amikor a vágyaknak és félelmeknek az ember szimbolikus kifejezést ad, katartikus hatása van: feszültséget old, bátorít, reményt kelt, növeli az eltökéltséget (Hamilton 1998, 64–94.).

Olvasmány: A mágia és a vallás közötti különbségről

A legjobban alighanem a Malinowski-féle különbségtevés használható. Eszerint a mágia mindig valamely konkrét célhoz, a mágia művelője által elérni kívánt határozott eredményhez kötődik, a vallás ezzel szemben semmiféle konkrét célra, eredményre nem törekszik. „Míg a mágikus aktus mögött mindig kitapintható, nyilvánvaló és határozott az elgondolás, a cél, a vallási ceremónia esetében nem beszélhetünk valamely esemény bekövetkeztéről mint célról. (...) A vallási rituálékat nem valamilyen hatás elérése céljából, hanem önmagukért végzik. Malinowski szerint a szertartás és a célja egy és ugyanaz, s a cél az aktus végrehajtásában meg is valósul..." (Hamilton 1998, 45.)

3. TABU ÉS TOTEM

A tabuvá tétel meglehetősen racionális célokat szolgált. Így például számos gazdasági érdeket garantálnak tabuk (pl. a vadállomány védelmét). Fokozatosan létrejött a tabukkal garantált etikai rendszer: étkezési tilalmak, munkatilalom rossz napokon, rokonházasság tilalma.

A *totemizmus* kapcsolatot teremt a tárgy és azon emberek között, akik számára ez teremt testvériséget. A testvéri kapcsolatok mágikus garantálása – ha nem is mindenütt, de – széles körben elterjedt.

A tabuk (kivált az étkezési tilalmak) rendre *intézmények forrásaivá* váltak, például a házközösségnek vagy a tisztátalanok kizárásának. A kereszténységben például fordulópont az asztalközösség helyreállítása Péter és a körülmetéletlen prozeliták (keresztény hitre újonnan áttért személyek) között. A tabu előbb-utóbb *akadályozza a piacot.* A kasztetikával jellemezhető kézművességet a gazdasági racionalizmus törli el, amit az aszketikus protestantizmus avat etikaivá. A biblikus kötelem, a „maradj meg hivatásodnál" itt kardinális vallási kötelesség lesz.

4. SZELLEMHIT, ISTENHIT

(Weber /2005/ alapján)

4.1. Mana

A maga, mana, orenda vagy karizma valami nem mindennapi, tárgyhoz vagy személyhez kötődő titokzatos *erő, adomány,* amire eszköz vagy aszkézis révén lehet szert tenni.

A karizmatikus tárgy, állat vagy ember a mögöttük lévő lényegiséghez, vagyis a szellemekbe vetett hithez kapcsolódik. Ezek a lényegiségek (A) benne lehetnek a tárgyban vagy a folyamatban; (B) *birtokba* vehetők; (C) testet öltenek dolgokban, élőlényekben, emberben; (D) a dolgok csak szimbolizálják a lényegiséget.

4.2. Szellem, isten, lélek

Weber szerint a *szellem* a mágikus vallásosságban nem lélek, nem démon, nem isten, hanem valami meghatározhatatlan, materiális, de láthatatlan, személytelen, mégis van akarata, hatóerejét annak kölcsönzi, akibe beköltözik. Az *isten* egy jóval fejlettebb stádium. Lehet egy konkrét, egyedi esemény fölötti hatalom, mely megszabja a folyamat kimenetelét. Usener (1911) pillanatnyi isteneknek nevezi őket. Lehet az az erő, ami halála után kiszáll a hősből. Nevük lehet a folyamat neve, nagy hősök, próféták neve. A *lélek* a mágikus vallásban nem személytelen lényeg, nem is személyes lény, hanem (A) az extázis állapota; (B) az álom állapota; (C) az, ami a halál után a holttestben marad, míg fel nem oszlik; (D) ami látomásként megjelenik; (E) ami átköltözik más lénybe.

4.3. Szimbolizmus, kultusz

A vallás fejlődése során a varázslat az erő közvetlen megnyilvánulásából egyre inkább *szimbolikává* válik, mely egy idő után maga alá temeti a naturalizmust. Ebben a fejlődési szakaszban a halott már csak szimbolikus cselekedeteken keresztül szólítható meg. Ha az isten csak szimbólumon keresztül nyilatkozik meg, akkor őt is szimbólumokkal kell kielégíteni. A szimbólumok rendkívül tartósak, nehezebb őket megújítani, mint a dogmákat. A teljesen kifejlett szimbolikus képzetkör alapját szolgáló

gondolkodást nevezzük *mitologikusnak*. A *szimbolikusan racionalizált mágia* volt e gondolkodás születési helye.

A *kultusz* kezdetben egy ugyanazon istennek szánt tevékenység, amely ugyanakkor az emberek valamilyen folyamatosan fennálló szervezetéhez kapcsolódik és a közösség számára tartósan jelen van. Az istenekkel való foglalkozás akkor válik hivatássá, ha már biztosítva van az, hogy az istenek állandóan ugyanabban az alakban jelennek meg. Az istenekhez feladatok, jellemvonások és illetékességi körök kapcsolódnak. Ha egy szervezeté lesz a hatalom, szükség van külön a szervezetnek istenre. Ez történhet az ősök szelleméhez való kapcsolódással is. Például: a házasságtörés a vérrokonokra haragíthatja az istenített ősöket. A római házközösségnek a szakrális alapnak köszönhetően sikerült megőrizni a gazdasági hatalmat.

A *poliszoknak* (a politikai szervezeteknek) *lokális istenei* vannak, akik csak a helyieké. A *foglalkozási társulásoknak* is saját isteneik vannak, elég csak Hermészre utalni, aki a pásztorok, utazók, kereskedők, súly- és hosszmértékek istene, az ékesszólás, irodalom, az atlétika és a tolvajok védelmezője. A kereszténységben a védőistenek szerepét a védőszentek veszik át.

4.4. Monoteizmus

Valószínű, hogy a politeizmus volt előbb, mint az egyistenhit, de eléggé hamar megjelenik a monoteizmus is. Átmeneti képződmény a *henoteizmus*, vagyis erősebb ragaszkodás az istenek egyikéhez, hasonlóképpen a főisten. Egy nép vallásosságát döntően meghatározhatja egy *panteonban nem szereplő isten* is, mint például Ozirisz, aki erős vallási érdeknek tesz eleget. A panteon uralkodója még nem feltétlenül világisten. A *szigorú monoteizmus* csak az iszlámban és a zsidóságban van. A kereszténységben az emberré vált isten az akadálya a monoteizmusnak. A legtöbb monoteizmusban megmaradnak a félisten jellegű *démonok, szellemek*, angyalok, ördögök, de csak az istennek alárendelve.

A monoteizmus szorosan kapcsolódik az *univerzalizmushoz*, amely megjelenik az ókori kínai vallásokban, a hinduizmus vallásaiban és a perzsa vallásban. A zsidó Jahve-kultusz esküszövetség, a történeti gondolkodás és a nemzetközi politika terméke, mely szerint a próféták a zsidó nép sorsát a világtörténelem kibontakozásához kapcsolják.

A *mindennapi vallásosságban* a monoteizmus csak viszonylagosan érvényesült. Okai: (A) a papság érdeke: helyi istenek és kultikus helyek; (B) laikusok érdekei: mágikusan befolyásolható vallási objektumok.

4.5. Mágia és istentisztelet

A fejlettebb vallásokban is tovább él az a mágikus elképzelés, mely szerint az emberi lélek analógiájára elgondolt isten az ember szolgálatába kényszeríthető. (Itt az istentisztelet: bizonyos értelemben istenkényszerítés.) Belátható mai papok (különösképpen a katolikus vagy ortodox papok) hasonlósága a varázslóhoz. A mise szertartása vagy a gyónás oldás-kötése, de az imák, litániák, énekek, zarándoklatok is a mágikus kultuszra emlékeztetnek (Weber 1991, 129.).

Eléggé közismert az istenek emberiesítése (antropomorfizálása), amikor a földi urak viselkedését átviszik az istenre vagy az istenekre. A mai keresztény áldozatok és imák is mágikus eredetűek. Bizonyos értelemben szerződés az istenekkel, mely mindkét félre kötelességeket ró. A mágiától való elfordulással az áldozat egyre inkább az istennek lerótt adóvá vagy éppen büntetéssé válik. Egyre inkább józan, racionális elemek kapcsolódnak a varázslathoz. Az imák tartalma a fejlettebb vallásokban is szolgál evilági ügyeket, ám sok esetben az ima éppen hogy elfordulást jelent az evilági ügyektől. Az istenekhez egyre inkább vallásos tisztelettel fordulnak, a démonokhoz viszont mágikus eszközökkel is. Előfordul, hogy a régi istenek démonként élnek tovább egy fejlettebb, akár egyistenhívő vallásban.

4.6. Etikai istenségek

A sikertelen varázslót megbüntetik, a pap viszont átháríthatja a felelősséget istenre („Isten akarata"). A görög és római vallás jó példákat kínál arra, hogyan osztályozták etikailag az ilyen-olyan huncutságokat és gyarlóságokat elkövető isteneket. A lelki komfortérzésének mindig szüksége volt a szerencse igazolására, hiszen egészen más a véletlen és a megérdemelt szerencse. Az etikai vallásosságban a szerencsés egyén vallási szempontból megérdemli helyzetét, a szerencsétlenséget pedig sok esetben a démonok haragja okozza. Az érzékfölötti hatalmak ősereleti mágikus formái a vallás fejlődése során egyre inkább kiegészülnek

a *vallási törvények* követésével. Az istenekkel szemben támasztott *etikai igények* is nőnek, például akkor, ha meteorológiai tájékozottság folytán nő a természeti törvényeknek alávetett események megértése, vagy akkor, ha újabb és újabb emberi kapcsolatot kell szabályozni, és akkor is, ha az üzleti élet fejlődésével megnő adott szó társadalmi-gazdasági jelentősége.

Így tehát a mágikus etika egyre inkább átalakul *vallási etikává*. Az ember immár nem istene fogyatékosságait, hanem *saját bűneit* kell, hogy okolja a bajok miatt. A mágikus parancsok és tilalmak helyébe etikai fölfogások rendszere kerül, amelyben a bűn immár az istenek akaratával szembeszegülő erő, a szent érzületre és a belőle következő jó cselekvésre való képesség pedig emberi sajátosság – erre utal a „jóakaratú ember" kifejezés. A bűn fejlődése a mágikus úton gyógyítható féregtől a radikális rosszig (az ördögi hatalomig) tart. Kivételesen nem járta végig ezt az utat a konfuciánus, a hellén és a római etika, melyek nem ismerik sem a radikális rosszat, sem a bűnt, ugyanis ezekben a vallásokban hiányzott a papság és a prófécia.

4.7. Istenek feletti személytelen hatalmak

Az istenek feletti személytelen hatalmak irányítják a legtöbb vallásban a sorsot. A bürokratikus vagy teokratikus rétegek (kínai bürokrácia, a hinduizmus papjai) személytelen (vagyis intézményes) hatalma hol kozmikus, hol gondviselésszerű hatalom, mely az ókínai vallásban az istenek fölötti konfuciánus és taoista rendben tükröződik (Weber 2003).

1) *Hogyan jelenik meg a mai kereszténység ortodox és katolikus szertartásaiban a mágikus elem?*
2) *A Bibliában két teremtéstörténet szerepel, melyik képviseli az archaikusabb (mágikus) vallási állapotot? Miért láthatják a muszlimok a kereszténységet többistenhívő vallásnak?*
3) *Milyen mágikus vallási elem él tovább a keresztségben, a bérmálásban (konfirmációban), a szentek tiszteletében?*

5. VARÁZSLÓ, PAP, PRÓFÉTA

5.1. Varázsló, pap, próféta

5.1.1. Varázsló és pap

Weber (2005) szerint a papra is jellemző az istenek imádattal és tisztelettel *befolyásolása*. A pap fogalmába a keresztény vallás is beleérti a mágikus képességet. Varázsló és pap között lényeges eltérés, hogy a pap állandóan működő *szervezett üzem* keretében látja el az istenbefolyásolást, a varázsló viszont alkalmilag. Ugyan a varázslók is tömörülhetnek céhekbe, vagy alkothatnak örökletes kasztot, a papok viszont mindig egy társulás (ma leginkább egy gyülekezet, egy plébánia) szolgálatában tevékenykednek. A papot *különleges tudás*, szabályok szerint kifejtett *tanítás, szakképesítés* jellemzi és hitelesíti, ezzel szemben a varázslót (és a prófétát is) valamilyen személyes *adottság, csodák általi igazolás*. A papság feltétele a *racionális* vallási gondolatrendszer és a *vallásos etika*.

Papság nincs *kultusz* nélkül, de kultusz lehet pap nélkül. Így például Kínában a pap helyett az állami szervek és a ház atyja a kultusz képviselője. A papok nélküli kultusznál nincs racionalizált metafizikai elképzelés. Weber (2005) szerint a pap az *intézményesült kultusz* (ima, áldozat, imádkozó) főszereplője. Az ima és a boszorkányság, az átok és a mágikus ráolvasás összefolynak. McSweeney (1974) azt képviseli, hogy még a pap esetében is a *mágikus* tevékenység az elődleges, mert ez biztosítja a pap (és a pap által képviselt vallási szervezet) hatalmát a mágikus eszközökkel nem rendelkező laikusokkal szemben. Azt is állítja, hogy még a kereszténységben is nagyobb *a rítus hatásossága*, mint a pap tudásának a fontossága. A pap tehát részben a *mágus intézményesülése*. A *szentség objektív hatékonyságának* hite mágikus elemnek tekinthető. Mint a varázslónak, a papnak is szüksége van megfelelő *szubjektív diszpozícióra*, melyet a mágus varázserejéhez lehet hasonlítani. A protestantizmus papjaira ez már jóval kevésbé, vagy alig-alig jellemző. Ők még csak nem is a prófétákra, hanem jóval inkább a *hivatalnokokra* emlékeztetnek. Több vallástudós azzal utasítja el *M. Weber* koncepcióját, mely a pap és a mágus közötti hasonlóságot állítja, hogy a mágus *saját autoritása* alapján cselekszik, a pap viszont *felette álló erőkhöz folyamodik*. Kétségkívül közös jellemzőjük az, hogy természetfeletti hatalommal kezelik az egyén és a közösség jól-létét, de a pap esetében a mágikus elemet egyre inkább

kiszorítják a morális és teológiai elemek. M. Douglas (1975) számára mind a mágikus, mind a vallási szertartás a létesített jelek hatásosságában való hitre épül. A természetvallásban a mágus a természetefölötti erőkkel létesít kapcsolatot titkos cselekmények keretében, a kultúrvallásokban a pap emberi-isteni-kulturális értékek képviselője, őrzője, továbbítója.

A papi autoritást kettős hierarchia jellemzi: (A) a szimbolikus eszközei által a laikusok fölé emelkedő pap, (B) a papságon belüli piramidális szerkezet. A pap monopóliuma az isteni megnyilatkozás magyarázata (McSweeney 1974).

5.1.2. *Próféta* (Weber /2005/ alapján)

A próféta annyiban emlékeztet a varázslóra, hogy ő is személyes tulajdonságainál fogva karizmát hordoz, mágikus és karizmatikus hitele van, a paptól pedig elsősorban abban különbözik, hogy a pap a *vallási intézményt*, a próféta viszont a *vallási mozgalmat* képviseli. A pap meghirdet valamilyen régi vagy új tant vagy isteni parancsot, *vallást alapít, vagy megújít.* A próféta hívei egyes vallásokban inkább a személyt (Zarathustra, Jézus, Mohamed), más vallásokban inkább próféták tanait (Buddha, izraeli próféták) követik. Míg a pap a szent hagyomány és hivatala folytán oszt üdvösséget, a próféta személyes kinyilatkoztatás vagy *karizma* (többségük nem pap) alapján. A varázslóval szemben a próféta tartalommal bíró kinyilatkoztatást hirdet, amit karizmája hitelesít. Jézus az önmagában érzett mágikus karizmára alapozta saját legitimációját (csakis ő ismeri az atyát). Az apostoli korban a kereszténység vándorló prófétái mágikus, extatikus, gyógyító képességekkel rendelkeztek, mint az ószövetségi zsidóság prófétái, de ők nem kértek ellenszolgáltatást.

Weber a próféták különböző típusait különbözteti meg: (A) *Törvényadó próféták:* Társadalmi feszültségek idején lépnek föl, mint például Mózes. A hasonló társadalmi viszonyok ellenére az izraeli próféták fellépnek az osztálykülönbségek ellen, az indiaiak ezt nem teszik. *Weber* Ezékielt inkább társadalmi reformot hirdető papi teoretikusnak tartja, mint prófétának. (B) *Tanító próféták:* A prófétát átmeneti fokozatok kötik össze a társadalometikai tanok hirdetőivel. A *guru* (a hinduizmus vallásainak tanító brahmanja) szerzett tant ad tovább, s megbízásból, nem saját autoritásból tanít. Közel áll a prófétasághoz *Empedoklész és Püthagórasz*, ennek bizonyítéka, hogy *intellektuális üdvtannal* rendelkező, sajátos életvitelű,

vallási jellegű közösségek maradtak utánuk. Még kevésbé tekinthetők prófétáknak a *filozófiai iskolák alapítói* (*Konfuciusz*tól *Platón*ig), mert ők nem érzelmi alapon prédikálnak, és esetükben (C) a *vallásreformerek* közül egyesekhez hasonlóan (*Sankara, Luther, Zwingli, Kálvin, Wesley*) nem hivatkoztak tartalmilag új kinyilatkoztatásra és isteni megbízatásra, mint a sokkal inkább prófétáknak tekinthető *Montanus, Mani, Manu* és *George Fox*. (D) A *müsztagóg* üdvözülést garantáló mágikus cselekedeteket hajt végre, s gyülekezetet épít, ami megkülönbözteti őt a varázslóktól. Mágikus üdvöt oszt, nincs etikai tanítása. (E) Az *etikai próféták* mint etikai kötelességet követelik meg az engedelmességet (Zarathustra, Mohamed). Saját példájukon mutatják meg az üdvösséghez vezető utat. Buddha és az indiai etikai próféták nem hivatkoznak isteni küldetésre, hanem csak arra, ami az üdvözítésre szorulók saját érdeke.

A prófécia olyan *egységes életszemlélet és életvitel,* melyet tudatosan egységes és értelemszerű állásfoglalással lehet elérni. A próféciákban az életnek és a világnak, a társadalmi és kozmikus történéseknek egységes értelme van (Weber 1992).

5.2. Szent tudás, prédikáció, lelkipásztorkodás

(Weber /1998, 90–103./ szerint)

A papság a győztes tant vagy a prófétikus támadással szemben diadalmaskodó régi tant rendszerbe foglalja, és beépíti a laikusok hitébe. Saját hatalmuk és praxisuk megvédését a kanonikus (szentesített) írások és dogmák szolgálják. A gyülekezet létrejötte teszi fontossá a *dogmákat* (a hitigazságokat), hogy elhatárolódhassanak a konkurens vallási tanításoktól, és fölébük kerekedhessenek. Szigorúan dogmatizált elmélet leginkább a keresztény vallásban található.

Az etikai jellegű gyülekezeti vallásban jött létre a *prédikáció,* vagyis a vallási és etikai dolgok kollektív formában történő tanítása, amely eredetileg a prófétikus vallások sajátja. Legnagyobb jelentőségre a protestantizmusban tesz szert, amikor a pap fogalmát felváltja a *prédikátor.*

A *lelkipásztorkodás* mint az egyének vallásának ápolása szintén prófétikus eredetű. Forrásai az orákulum és a varázsló tanácsai. Amennyiben karizmatikus kegyelemosztásról van szó, a lelkipásztorkodás belsőleg közel áll a mágikus praktikákhoz. A lelkipásztorkodás döntő mértékben

befolyásolhatja a hívek mindennapi életét. A papság kénytelen a laikusok tradicionális elképzeléseihez igazodni, ugyanakkor szembe kell nézniük a laikusok racionalizmusával is.

5.3. A papság mint foglalkozás és hivatás, papi szerepek

5.3.1. Foglalkozás-e a papság?

GANNON (1971) szerint a foglalkozásnak két jellemzője van: (A) *professzionalizáció*, vagyis egy foglalkozás professzióvá (szakmává) válásának folyamata; (B) *professzionalizmus*, vagyis a foglalkozási csoportokban található ideológia és tevékenység, amikor a foglalkozási csoport tagjai professzionális státusra aspirálnak.

> *Olvasmány: A papság professzionális modellje*
>
> *Wilensky professzionális modelljében:* (A) teljes idejű elfoglaltság, (B) az elméleti tudást és készséget átadó iskola, (C) szakmai szervezet, mely a belépés standardjait állapítja meg és védi a szakma monopóliumát, (D) etikai kódex. *Hall* kritériumai pedig a következők: (A) a szakmai szervezet mint első számú referencia-csoport, (B) a közönség szolgálatába vetett hit (képes diagnosztizálni és a laikusnál jobban megoldani a problémákat), (C) az önszabályozás hite, (D) a hivatás hite, (E) autonómia: képes döntést hozni függetlenedve a kliensektől, a szakmán kívüliektől, a megrendelőktől. A legkritikusabb dimenzió az *autonómia*. Ennek (A) strukturális aspektusa: kizárni a képzetlent, biztosítani a gyakorlatot, csak szakember kérdőjelezheti meg ítéletét; (B) attitűd dimenziója: annak a hite, hogy valóban szabadon gyakorolja az ítéletet és a döntéshozást (GANNON 1971).

Glasse és *Fichter* szerint a pap szakember mind a laikus, mind önmaga számára. *Glasse* a plébániai papot mint szakembert a szituáció specialistájának tartja. Mivel az egyház bekapcsolódik különböző világi ügyekbe, szükség van a papság különleges szervező szerepére. *Glasse* szerint a papnak inkább van szüksége egyházi, mint foglalkozási identitásra. *Fichter* úgy véli, hogy a bürokrata paphoz képest inkább az apostoli papra illik a professzionalitás kategóriája (GANNON 1971).

A papsággal foglalkozó vallásszociológusok szerint a papság sok vallásban és felekezetben *teljes idejű foglalkozássá* fejlődött, s így felvehetett adminisztratív és társadalmi felelősséget is, ami sokszor torzulást ered-

ményezett a pásztor, a prédikátor és a liturgikus vezető szerepekben. *A papság tudása* kevéssé pontosan körülírt, mint például az orvosé vagy sok egyéb foglalkozásé. Különösen a gyakorlati problémák megoldásához szükséges technikai tudás hiánya jellemzi a papi tudást, mely inkább normatív és zárt, mint tudományos és nyitott. A *legitimálás* és a kinevezés nem a szakmai testületekhez, hanem az egyházi ordináláshoz (felszenteléshez) kötődik. Ahol (például az Egyesült Államokban) az egyházak önkéntes szervezetek, a papok ezek hivatalnokai. A klerikus szakma *kontextusa* nem maga a társadalom, mint a többi szakmáé, hanem az egyház, ugyanakkor erőteljesen függ a professzionalizáció a laikus tömegtől is. Az egyház és a pap szoros egységet alkot. A kollegiális kapcsolatok nem jelentenek *reference csoportot*.

GANNON (1971) úgy látja, hogy a klérus századokon át olyan jellemzőkkel írható le, melyek a klerikus vallási szerepéből adódtak, mint az *alázatosság* és a *nem-versengés*. Az engedelmesség és a rutin tradicionális értékei szembeállnak az autonómia és a flexibilitás professzionális nyomásával, melyek oly fontosak a szakmaiság számára. A szakmai kollegialitás szembeáll a közös elhivatottság papi szolidaritásával.

5.3.2. A klerikusok rekrutációja

Máig mérvadóak MOBERG (1962) fél évszázada végzett kutatásai, melyekben – amerikai környezetben – azt figyelte meg, hogy a katolikusoknál inkább vallási értékek motiválnak, a protestánsoknál és zsidóknál gyakoribb az emberi érték a papi pálya választásánál. Akkor az USA-ban a protestáns lelkészek többsége faluról érkezett, az apák fele fizikai munkát végzet, hetedük pap. A katolikusok körében a vallásos szülők (főleg az anyák) számítanak legerősebb mozgatónak. A szerzetesek negyedének bátyja klerikus, a püspökök közül sokaknak testvére, gyakran ír vagy német hátterűek. A protestáns és zsidó döntések általában kései tizenéves vagy huszonéves korban születnek, a katolikusoké az általános iskola végén. Sok családban tradíció a legalább egy klerikus. Mindez kellő súlyú bizonyíték arra, hogy a klerikusok pályaválasztásában milyen komoly szerepe van szociológiai tényezőknek. Természetesen a szociológus számára komolyan veendő tényként kell kezelni az isteni hívásra való hivatkozást is. (*Moberg* kutatása szerint a protestáns szeminaristák 38 százaléka hivatkozott erre.) Az USA falusi vidékén az átlagosnál nagyobb arányban

szerepelt a motivációk között a prédikálásra való isteni meghívás. Természetesen ennél a hivatásnál is kimutatható a személyes ambíció és a státusvágy motivációs hatása is. Ugyanakkor nem árt hangsúlyozni, hogy a szociológiai motívumok mellett legalább ennyire fontosak a lélektani és a szociálpszichológiai tényezők is.

5.3.3. *Klerikus szerepek*

MOBERG (1962) a következő egymáshoz kapcsolódó és egymást átfedő klerikusi szerepeket említi: (A) *Prédikátor,* ami a protestáns pap alapvető feladata, ugyanis minden egyéb munkáját áthatja és támogatja. A prédikáló klerikus eszmékkel, célokkal és más normatív témákkal foglalkozik. Néha az egyetlen korrekt választ kínálják. Fontos feladatuk, hogy a változás világában az állandót képviseljék. (B) Az *evangelista* megtérésért prédikál. A nagyobb egyházakban ez ma már az istentiszteletbe integrálódik. (C) *Nevelő:* könnyű belátni, hogy a pap minden tevékenységén, példáján keresztül tanít. (D) *Az intézmény képviselete,* vagyis a pap mint „public relation" ember. Gyakran előfordul, hogy a pap elsősorban szervezeti emberré válik, és közösségi ügyekben (például iskolaszék tagja, civil klub elnöke, karitatív egyesület vezetőségi tagja) képviseli az egyházat vagy a gyülekezetet. (E) *Hivatalnokként* a pap egyházi csoportokat koordinál, eszközöket szerez be, felügyel, tervez. (F) *Csoportvezetés.* (G) *Tanácsadás.* Ebben a szerepben a pap olykor barát, olykor Isten képviselője. Céljai különböznek a mentálhigiénés szakmákétól, hiszen tradicionális értékeket követ és zömmel hagyományos módszereket alkalmaz. A leginkább intézményesített tanácsadás a gyóntatás, amelyben Isten képviseletében történik a morális ítélkezés. Bár a pap munkája hasonlít a házassági tanácsadóéhoz, a pszichiáteréhez, szociális munkáséhoz, a klinikai pszichológuséhoz, az orvoséhoz és a pedagóguséhoz, nem tekinthető e szakmák hivatásosának. Vannak a papnak *szimbolikus szerepei is. Moberg* ilyeneket említ, mint a *pásztor* (akinek feladata a fizikai, a mentális, a morális és a szociális gyógyítás, valamint a vallási, a pedagógiai és a lelkipásztori irányítás); a *próféta* (aki Isten ügynöke) és a *liturgia papja.*

KAMARÁS István (2004, 66–78.) mintegy háromszáz hazai katolikus pap szerepkészletét áttanulmányozva a következő szerepeket regisztrálta: teológus, az egyházi szervezet képviselője, kultúraközvetítő, szolgáltató-hivatalnok, igehirdető-evangelizáló (szónok-sztár), akciószervező,

vagyonkezelő és -gyarapító menedzser, tanító-nevelő pedagógus, atya és/vagy anya (lelki vezető és gyógyító), mágus, közösségépítő. E szerepek többségére egyfelől képzésük során nem részesültek megfelelő felkészítésben, másfelől kidolgozásukra és megvalósításukra nem jutott elég idejük. Ami a szerepfölfogásukat illeti, MOREL Gyula (1998) azt írja, hogy „a papok 70%-a gondolkodik szentségi dimenzióban, belátják ugyanakkor, hogy ilyen formán zárva maradnak előttük az élet bizonyos területei, nem tudnak elérni bizonyos területeket. Sokan közülük kizárólag szentségi szolgáltatást végeznek". Természetesen nem lehet felróni egy papnak, hogy elsősorban szentségi dimenzióban gondolkodik, ezt azonban többféle szerepben és szerepfelfogásban lehet megtenni: mágusként is, szentségszervizmenedzserként is, közösségépítőként is."

Olvasmány: Papi szerepfölfogások

A teljesség igénye és a gyakoriság (vagyis a tipikusság) pontos ismerete nélkül néhány jellemző katolikus szerepfölfogás *Kamarás* kutatásai alapján: (A) *A nagy varázsló,* aki ráimádkozik, feloldoz, helyre tesz, lenyűgöz, kiátkoz. (B) *A széplélek,* aki különös figyelmet szentel az esztétikai formába öntésnek, légyen szó misézésről, templomberendezésről, díszebédről, körmenetről. (C) *A joviális nagyúr,* a felülről lefelé mosolygó, de szívesen leereszkedő tekintetes úr, sokszoros bérmaapa és díszvendég. (D) *A peremhelyzetű,* a riadt tekintetű, letaposott sarkú, gyűrött és ódivatú harmadosztályú állampolgár, aki sűrűn elnézést kér azért, hogy egyáltalán létezik, miközben teszi a dolgát többé-kevéssé rendesen, s tehetné akár csodásan is, ha lenne elég önérzete, önbizalma, kiállása, arculata. (E) *A szent szolga,* akiben, úgy tűnik, nem találni kivetnivalót, aki áldozatosan szolgál. Kétségkívül ő maga leehetne a megtestesült életszentség, ha lenne benne derű, ha egyszer-kétszer elmosolyodna, de ő túlságosan komolyan veszi szerepét. (F) *A karizmatikus szent bolond,* a pravoszláv jurogyivij (szent félkegyelmű) nyugati változata, akit paptársai egyszerre csodálnak és szégyellnek, mert hát egy kicsit lökött, még akkor is, ha a Szentlékek lökte meg. (G) *A félvilági diplomata,* az egyházat elegánsan, határozottan, reprezentatívan képviselő kuratóriumi elnök, díszpolgár, díszvendég. (H) *A lótifuti mindenes,* a minden lébe kanál, aki megírja a ministránsoknak a leckét, gyógyszert visz az öregeknek, gitározik és orgonál, mindenhová elmegy, de mindenhonnan elkésik, mindenre van orvossága, de akkora a rendetlenség körülötte, hogy napokig kell keresni őket. (I) *A pop-lelkész,* aki néhány éve még csak a triduumokon, a lelkigyakorlatokon, féllegális, majd legális ifjúsági találkozókon, manapság már a rádióban és a tévé-

ben is szereplő pap sztár. (J) *A sárkányölő*, aki többfrontos harcot vív a posztkommunistákkal, a liberálisokkal, a szektákkal és a bulányistákkal, mindig lovagiasan, nyílt sisakkal. (K) *Az inkvizítor.* Köztük eléggé gyakori a nemrégen még üldözött, aki – reciprok pálfordulással – üldözővé vált, tisztogat, harcias hitvédő és/vagy feljelentő tevékenységet folytat. (L) *A lelki mozgalmár*, aki elsősorban egy lelkiségi mozgalom zászlóvivője plébániáján is. (M) *Isten ostora*, aki híveit életszentségre hajszolja, gyengeségük miatt ostorozza, passzivitásuk miatt megharagszik, majd megsértődik, dühbe gurul vagy búskomorságba esik. (N) *A pótcselekvő*, aki magányát és sikertelenségét (sok esetben a papságra való alkalmatlanságát) világi (művészi, kulturális, tudományos és hobby-) tevékenységgel kompenzálja. (Kamarás 2003, 75–76.)

Sokan a hazai papok közül állandóan keresik szerepüket, identitásukat. Számosan beleszorulnak egyetlen egybe (s közülük többeknek szerepük felszívja személyiségüket). Számosan végig próbálnak jó néhány szerepet és szerepfölfogást. Számosan megpróbálják egyszerre mindet megvalósítani. Számosan elfojtják vagy kényszerből szüneteltetik a személyiségüknek legmegfelelőbb szerepet.

Révay Edit és Tomka Miklós (1998) úgy látják, hogy ma a nagy egyházak papja olyan *ellentmondó szerepek* hordozója, mint az adminisztrátor, a definiált és formalizált szakrális szerep, a közösség összetartója. Az első kettő sokaknál elszemélytelenedett, a harmadik pedig könnyen háttérbe szorul. Társadalmunk a paptól elsősorban a szociális problémák csökkentését várja. A nem vallásos emberek sürgetik a közösségteremtő, tanácsadó, szociális problémamegoldó munkáját. A hívők inkább a gyermekek hitoktatását, önállóságra nevelését várják. A papság körében manapság nagy mértékű szerepváltás nem ritkán megkérdőjelezi a papság identitását, felvetődik a marginalizálódás lehetősége.

Mivel nem megfelelő a felkészítés, nem eléggé érett a személyiség, s mert egyre fogy a papság, a legkülönfélébb *szerepkonfliktusok* alakulnak ki, a Moberg (1962) által felsoroltak közül kutatásaiban Kamarás (2003, 72.) valamennyivel találkozott: (A) próféta vagy intézményi vezető, (B) egyének vagy csoportok pasztorációja, (C) templomépítés vagy egyházközség-építés, (D) specializáció vagy általános gyakorlat, (E) rivaldafényben állni vagy elmélyedni.

5.3.4. *Vallási értékorientációk*

A különböző papi szerepfölfogások és értékrendek kölcsönösen áthatják egymást. Wuthnow (1971) a hetvenes években az Egyesült Államokban katolikus és protestáns papnövendékek között négyféle klerikus értékorientációt különböztetett meg, melyek eléggé jól megfelelnek előző szocializációjuk értékrendjének.

Olvasmány: Papi szerepfölfogások és értékrendek

A *tradicionalistákat* személyes istenkapcsolat jellemzi, Isten számukra teremtő és szerető lény, aki intim barátságra hív. Jézus számukra Isten utolsó megjelenése az emberiség számára, és Istennel való személyes kapcsolat eszköze. Az ember ideális állapota szerintük a személyes barátság Jézussal. Az embernek meg kell tagadni önmagát, és követni Jézust. Azzal, hogy az ember saját akaratát helyezi Isten helyébe, elrontja a világot, amit csak Isten képes megjavítani. Ezért embertársainkat Istenhez kell vezetni, ebben segít az egyház. A tradicionalista beállítottságúak társadalmi háttere a konzervatívan vallásos család. Középiskolában inkább a természettudományok, a technika és a nyelvek érdekelték őket. Elhatárolják magukat más csoportoktól a szemináriumban.

Az *aktivista* elutasítja a plébániai papságot, a társadalmi akciókba akar bekapcsolódni (a város megújítása, kritikai újságírás, gettó nevelésügye). Isten számukra az átalakulás és a felszabadulás reménye, valamint az élet misztikus természete. Ő a jó a történelemben, ami előre visz minket, és felszabadít bennünket. Úgy ítélik, hogy Istent elmozdították a mindennapokból, pedig Isten a remény és bátorítás, még akkor is, ha nem avatkozik bele közvetlenül a cselekményekbe. Jézus számukra az új életmódot példázó ember, elsődlegesen forradalmár. Az ideális ember szerintük mindennel egyensúlyban van, de ezt nem konformitással, hanem változtatással, alternatívák kigondolásával éri el. Az egyházat a felszabadítás és a változás tényezőjének tartják. Az aktivista papnövendékek liberálisan vallásos családból érkeztek. A teológia előtt nagy egyetemre mentek, ahol elsősorban a filozófia, a társadalomtudomány és az irodalom érdekelte őket, liberális papokkal voltak és vannak kapcsolatban. Szívesen azonosítják magukat a különböző ellenkultúrákkal és misztikus csoportokkal.

Az *akadémisták* teológia professzorok akarnak lenni. Számukra Isten „a teljes univerzum", „aki egyesít minket". Krisztust az önfeláldozás és a feltétlen szeretet példájának tekintik. Emberképükben is az emberi kapcsolat és az önfeláldozás, a másokkal való kapcsolat a domináns.

A társadalom változásában a legfontosabb probléma az emberi önzőség, a legfontosabbak az emberi kapcsolatok. A pap szerepe náluk a társadalomkritika és a személyes támogatás. Az ilyen beállítottságúak teológusokkal, filozófusokkal és más tudósokkal vannak kapcsolatban, magas fokon tanulnak, és elsősorban eszmék befolyásolják őket.

A *revizionisták* számára az egyház jövőbeli arca van középpontban. Nem utasítják el a tradicionalista szimbólumokat, de istenképük panteisztikus, kevéssé személyes, minden életélményükben jelenlévő, mert ő maga számukra a folyamatos élet, az univerzum folyamata. Mivel az Isten az egész életben jelen van, nem csak imán és meditáción keresztül lehet őt megélni, hanem a mindennapi életben is, különösképpen az emberi kapcsolatokban. Jézus számukra elsősorban a másokkal való barátság példaképe, a szeretet, az igazság és testvériesség megtestesítője, a másokat elfogadó személy, aki a sorompók ledöntésére biztat. Jézust inkább az emberekkel, mint Istennel kapcsolják össze. Az ember szerintük rontó, gyanakodó, de éhezi a szeretetet, ugyanakkor képes felülkerekedni önzőségén és túllépni önmagán. Úgy vélik, hogy a halál utáni élet nem olyan fontos, az ember inkább a mindennapi élet cselekedeteiben találja meg magát. A változó társadalomról nincs utópiájuk, a javulás csak az egyén munkája által lassan történhet. Mivel a társadalom alapvető problémája az önzés, úgy gondolják, hogy az egyháznak közösséget kell biztosítani az egyénnek, például beszélgető, szórakoztató csoportokat. A revizionista attitűddel jellemezhetők vannak legközelebb a mindennapi élethez. Fiatalkorukban aktívak voltak egyházukban, de a teológia nem nagyon érdekelte őket. Kapcsolatban voltak papokkal. Humán és társadalomtudományok érdekelték a középiskolában. Érdekli őket a dolgozó ember. Jellemző rájuk, hogy előzőleg egy darabig más munkakörben is dolgoztak (WUTHNOW 1971).

Wuthnow úgy gondolja, hogy a jövő egyháza számára a revizionista lenne az ideális pap, aki képes másokat elfogadni. Általuk az egyház olyan közösséggé válhat, ahol az egyének elismerésre és rokonszenvre számíthatnak. Mivel a revizionista pap vallásos élményét olyan szoros kapcsolatban látja a mindennapi aktivitással és a csoportviszonyokkal, a kutató számára kérdéses, hogy Isten és az ember képére formálódik-e az egyház, vagy a hagyományos egyház helyét rekreációs csoportok, mentális egészségklinikák, szenzitív tréningek foglalják-e el. A tradicionalista értékorientáció a kutatás idején kisebbségként jelent meg. Ez az értékorientáció elsősorban a pszichikus szférában az egyén által óhajtott személyes tulajdonságok

csodás megszerzését ígéri. A tradicionalista értékrend passzivitása és individualitása szembeáll a társadalom csoportcentrikus modelljével, de elősegítheti a meleg csoportviszonyok kialakulását. Az akademista pap támogatja a revizionista típusú hitet, de az egyházból az egyetemre kerül, ahol a vallás tudás dimenziójának átalakítása a feladata, mely gyengíti majd az egyházi kontrollt. Az aktivista a revizionista szignifikáns alternatívája. Hite a kereszténység, a marxizmus és a misztikus tradíciók komponenseiből alakul ki. Kérdés, hogy ők belül maradnak-e az egyházon, vagy teljesen új vallási mozgalmat hoznak-e létre.

5.3.5. *A katolikus klerikusok*

2000 év alatt a keresztény papság számaránya tág határok között ingadozott. Kivételesen magas papi létszámot produkáló kor volt a 19-20. századi forduló. A hatvanas évektől kezdve létszámuk Európában rohamosan csökkent, Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában a nyolcvanas-kilencvenes években valamelyest növekedett. A papi pályára jelentkezők száma a nyolcvanas évek közepe óta Magyarországon is nőtt valamelyest, de az elöregedett korstruktúra miatt az utánpótlás növekedése még sokáig nem képes ellensúlyozni a veszteséget (RÉVAY, TOMKA 1998).

Európában 1995-ben több mint ezer plébániát vezetett nem egyházi rendhez tartozó személy. Az egy papra jutó hívek száma Magyarországon a legnagyobb. A 20. század a szerzetesség számára is krízist jelentett. A szerzetesség korábbi funkcióinak egy részét átvevő újabb fajta szervezeti formák jelentek meg, például a bázisközösségek és a lelkiségi mozgalmak. 1948-ban 2582 férfi és 8956 női szerzetes volt Magyarországon, 1950-től mindössze három férfi és egy női rend maradt. Akkor a szerzetespapok rejtett tartalékká váltak, s enyhítették a paphiányt (BÖGRE, SZABÓ 2010). A szerzetesség 1990-es újraindulása 4-5 évre felfüggesztette a papi létszám csökkenését (RÉVAY, TOMKA 1998).

Olvasmány: A magyarországi szerzetesrendek feloszlatásának körülményeiről

A magyar katolikus szerzetességre mért első jelentős csapást a földtulajdon állami kézbe vétele mellett az egyházi iskolák államosítása jelentette. Magyarországon 1948 nyarán valóságos kultúrharc dúlt az egyházi fenntartású iskolák körül. A kommunista párt vezető politikusai (például Révai József) és újságírói (mások mellett Vásárhelyi Miklós)

hevesen érveltek a felekezeti iskolák államosítása mellett. Az újságokban és a rádióban mindennaposak voltak az egyházi iskolák gyenge oktatási színvonaláról és a rossz feltételeikről szóló hírek. Agitátorok, szónokok és népi kollégisták járták a falvakat, bizonygatták az iskolaállamosítás „haladó" és „demokratikus" szükségszerűségét. A tanítókat, tanárokat engedményekkel, juttatásokkal, több fizetéssel, karrierlehetőséggel, jobb körülmények biztosításával igyekeztek meggyőzni. Előfordult, hogy nyílt fenyegetéshez, kényszerhez folyamodtak. Mindszenty József, a püspöki kar, a Katolikus Szülők Vallásos Szövetsége és Slachta Margit országgyűlési képviselő több alkalommal is tiltakozott a kormánynál az erőszakos propaganda és a közvélemény zaklatása miatt. E feszült helyzetben következett be a Szabolcs megyei Pócspetriben az a tragédia, melynek nyomán az állam erővel rendezte a kérdést. Az 1948. június 7-i püspökkari értekezleten vetették fel a főpapok első alkalommal, hogy az egyházi iskolák államosításáról valószínűleg már döntött a kormány. (...) Összeállították az elszenvedett gyakori visszaélések és túlkapások listáját, és azt a püspöki kar, illetve a kormány elé terjesztették. A püspöki karral egy időben a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetősége (MDP KV) is foglalkozott a szerzetesek ügyével. Révai József, a párt főideológusa az osztályharc éleződésének tételéből kiindulva így nyilatkozott: „A klerikális reakció tömegagitációjának legfontosabb szervezetei a különféle férfi és női szerzetesrendek. Magyarországon 23 férfi szerzetesrend van 2582 taggal, és 40 apácarend 8956 taggal, összesen tehát 63 rend 11 538 taggal. Ezek a szerzetesrendek a régi rendszerben hatalmas földbirtokkal rendelkeztek, a feudális nagybirtokos osztályhoz tartoztak. Földbirtokaikat a népi demokrácia a dolgozó parasztság között osztotta fel, de rendházaikat (zárdák, kolostorok stb.) meghagyta. A 63 szerzetesrendnek 636 kisebb-nagyobb rendháza volt. Egy rendházra tehát mindössze 18 lakó jutott. Ez a helyzet annál is kevésbé tartható fenn, mert a férfi és női szerzetesrendek vagy maguk mondtak le azokról a feladatokról, amelyeknek teljesítése volt állítólagos hivatásuk (ez vonatkozik a tanító rendekre), vagy régi szerepük feleslegessé vált (ez vonatkozik azokra a rendekre, amelyeknek a szegénygondozás és a betegápolás volt a feladatuk), vagy reakciós politikai célok érdekében csalárdul visszaéltek szerzetesi tevékenységükkel (ez vonatkozik a kolduló és misszióző rendek tagjainak túlnyomó többségére). A szerzetesek és apácák százai és ezrei járják az országot, és mint az imperialisták agitátorai, mint reakciós hírverők lépnek fel. (...) Felmerül a kérdés: fenntartható-e ez a helyzet a népi demokráciában?" Révai József szavai a nyílt támadás megindítását jelentették. Az MDP KV 1950. június 1-jei határozata kimondta, hogy

a szerzetesrendek feleslegessé váltak, igénybe kell venni rendházaikat, hogy azokban a munkás- és dolgozó parasztfiatalok tanulását biztosító kollégiumok létesüljenek. A konkrét lépéseket siettette az a tény is, hogy időközben megromlott a jugoszláv–szovjet viszony, amely a magyar–jugoszláv kapcsolatokra is hatott. Tito-ellenes hangulatban került sor a szerzetesek kitelepítésére a jugoszláv határsávból, illetve Szentgotthárdról 1950. június 7-én és 9-én. A Belügyminisztérium „közrendészeti és közbiztonsági" szempontokkal indokolta a 320 férfiszerzetes és közel 700 apáca kitelepítését. A kitelepítések június 18-án és 19-én, július 11-én és augusztus 14-én folytatódtak. Az akciók gyorsan, jól előkészítetten zajlottak. A meglepett szerzetesek tíz-húsz percet kaptak a felöltözésre és legszükségesebb holmijaik összecsomagolására, majd teherautókra tuszkolták őket, és elindultak az ismeretlenbe. Elterjedt köztük a hír, hogy egyenesen Szibériába tartanak. Az ávós kísérők durván bántak az apácákkal, útközben trágár megjegyzéseket tettek, vagy rémtörténetekkel traktálták az egyébként is rettegő szerzeteseket. Néhány órás utazás után összezsúfolták őket előre kiválasztott egyházi ingatlanokban, a házigazdákra és a területileg illetékes megyés püspökre zúdítva ellátásuk minden gondját. A kommunisták a továbbiakban is mindent elkövettek, hogy megtörjék a katolikus egyház még meglévő ellenállását. (BÖGRE–SZABÓ 2010, 21–22.)

RÉVAY és TOMKA (1998) megállapítják, hogy azok a felekezetek terjednek, ahol a hívek számához képest eléggé sok a pap, ami azt is jelenti, hogy az egyház életképességének a jele, hogy sokan választanak papi hivatást. Hazánkban a katolikus egyházban 15.000, a reformátusban 5000, az evangélikusban 300, a kisegyházakban 100-250 hívőre jut egy pap. Az új vallási mozgalmakban nem a közösség állít papot, hanem a karizmatikus adottságú térítő vagy próféta gyűjt maga köré híveket. Itt a pap sikeres vallási vezetőt jelent.

A. DILANNI (1987) megállapítja, hogy az 1600 előtt alapított 105 rendből ma már csak 25 működik, és hogy mindenütt minden szerzetesrend fogyatkozik. Még azok is, amelyek feltűnően progresszív módon változtak meg; ők csak a harmadik világban növekedtek. Inkább a konzervatívabb rendek virágzanak. Talán azért, vélekedik *Dilanni,* mert ezek a jobban befolyásolható fiatalkorúak között toborozhatnak hivatásokat, és az önállótlan személyiségek számára a hagyományos tan és szabályok biztonságot nyújtanak. Az általános visszaesés okát inkább a szerzetesi élet

általános elvilágiasodásában látja, ezért úgy véli, hogy a szent fogalmának megtisztítására és megújítására van szükség, így például a modern kor kihívásaira válaszoló megközelítésekre, új imamódokra. Úgy véli, tanulni lehet a modern lelkiségi mozgalmaktól.

P. ZULEHNER (1990) a klerikus hivatások válságának okát az egyház alapvető *pasztorális szakadásában* látja, amikor a néppel szemben a papság képviseli az egyházat. A klérusegyházban az a felfogás alakult ki, hogy a bűnös népet természetfölötti üdvösséggel kell ellátni. Ebben a modellben a pap aktív, a hívő passzív befogadó. A mai demokráciákban élő polgár viszont nem alattvaló, az egyháznak ezt figyelembe véve egy modern emberi közösséggé kellene válnia. Az egyháznak a II. vatikáni zsinat idején megjelent metafora, az Isten vándorló népe azt jelenti, hogy az egyén meghívása nem csak az üdvösségre, hanem a szent nép (az egyház) felépítésére is szól. Bebizonyosodott, hogy a klerikusok és a teológusok egyháza csekély hitelességgel és missziónáriusi erővel rendelkezik. A zsinat szellemében ma már nemcsak *Zulehner*, hanem a klerikusok jelentős része is úgy látja, hogy a jövő egyházában a hívő egyenrangú a hivatali papsággal, továbbá azt is látják, hogy ma nem paphiány, hanem keresztény-hiány van, ezért a papi hivatások helyett és mellett lelki hivatások és hiteles keresztényekre lenne szükség. A pasztoráció fő feladata *Zulehner* szerint az egyházban élő kisemberek lelki hivatásának pártolása, ami fontosabb kellene, hogy legyen a hitbeli tudás katekizmusszerű gyarapításánál, ugyanis azt kellene megtudni, hogy mit akar velünk az Isten. Ebben az egyházban a hivatal tartozik a néphez, s fő feladata a közösségalapítás, a méltóságban egyenlők testvérisége, akik a világot szolgálják, akik megválasztják papjukat, akár nőket is.

Lejárt mindkét societas perfecta (tökéletes társaság), vagyis az állam és az egyház ideje, mára már a hívő közösségek egyre inkább az önkéntes szervezetek formáját veszik fel egy pluralisztikus sokvallású társadalomban, állítja KERKHOFS és ZULEHNER (1995), és megvizsgálják a lehetséges forgatókönyveket a paphiány orvoslására. (A) *A meglévő papok* újraelosztása Európában talán csak Lengyelországra támaszkodva lehetséges, már csak onnan lehet papokat más országokba irányítani. (B) *A laikusok előtérbe állítása*, mint ez Afrikában, Indonéziában és Latin-Amerikában történik, ahol a szerzetes nővérek mellett laikusok vezetik a plébániákat, Dél-Amerikában sok nagy létszámú bázisközösséget vezetnek civil ige-

liturgia-vezetők. A kutatók megállapítják, hogy sok laikus képzettebb, intelligensebb és dinamikusabb, mint a papok, mégsem vehetnek részt a vezetésben, annak ellenére, hogy ténylegesen ők a vezetők. Felvetődik a kérdés, hogy a közösség vezetője miért nem lehet az eurcharisztikus közösség vezetője is, miközben a pap szentségkiszolgáltató hivatalnokká válhat, s elsősorban temet, s nem csoda, hogy depressziós. Ez a folyamat a klerikusok és a laikusok klerikalizmusának végéhez és a testvérség–nővérség kialakulásához vezet. (C) *A diakónusok* számának növelése azért nem igazi megoldás, mert a diakónusok száma sokkal lassabban emelkedik, mint a szolgáló laikusoké, különben is a diakónia elsősorban karitatív és nem liturgikus feladat, mégis sok esetben pap-pótlók lesznek a feladatra felkészített diakónusok. (D) *Plébániák újracsoportosítása*. Ez a Franciaországban és Spanyolországban működő rendszer élő hitre épülő közösségeket és elegendő számú önkéntes laikust feltételez. A lelki élet központja a plébánia lesz, a falusi templom marad az esküvő és a temetés helye. Sok papnak azonban problémát jelent a papi csoportmunka, még inkább a világiakkal való együttmunkálkodás. E) *A viri probatik* (kipróbált férfiak) ordinálása (felszentelése). Ezt levették a II. vatikáni zsinat ügyrendjéről, bár nagyon sokat sürgették. Előnye, hogy újra papok kerülhetnének pap nélküli helyekre. Még nagyobb előnye, hogy a házas pap közelebb van a családokhoz, segíthet megoldani a papok és világiak közötti feszültséget. A hátrányai között anyagi kérdéseket, a család melletti papi munka megterhelő voltát, az idős kort és a hagyományos papokkal való együttműködést szokták említeni.

A szerzőpár úgy gondolja, hogy a paphiány összefügg a közösséghiánnyal. Ezért ha fizetett munkások veszik át a papi feladatokat, azzal még nem változik meg az egyházban semmi, mert ezzel ugyanúgy leblokkolódnának a karizmák, ezért ehelyett a közösségek nagyobb kreativitására lenne szükség. *Zulehner és Kerkhofs* korántsem utópisztikus jövőképében a hosszú idő óta pap nélkül élő közösségek saját felelősségük és kezdeményezésük szerint kezdenek majd működni. A pasztorális élet legfontosabb területein (liturgia, prédikálás, karitász) pasztorális csoportokat alakítanak felelős vezetőkkel, akiket a közösség választ ki. A pap nélküli közösség világi vezetője a közösség szimbolikus papi vezetőjévé válhat, és aki részt vesz a betegek pasztorálásban, az majd megkapja a hatalmat a feloldozásra és a betegek szentségének kiszolgáltatására. Erre majd a

püspökök egy része azt mondja, hogy nem adhat ilyen jogosítványokat. Egyes közösségek türelmesen várnak, mások elkezdik maguk megünnepelni az eucharisztiát, ahogyan azt Jézus rendelte, megkenni a betegeket, imádkozni azok bűneinek megbocsáttatásért, akik újrarendezni akarják életüket, még akkor is, ha mindezek nem felelnek meg teljesen az egyházi előírásoknak. Erre föl majd számos püspök módosítani akarja az egyházi jogot, mások kijelentik az ilyen gyakorlatot folytatókról, hogy nem katolikusok. Végül is van esély arra, hogy már a közeljövőben célhoz vezetne egy ilyen civil vallási engedetlenségi mozgalom (Kerkhofs–Zulehner 1995).

1) Melyik állítás igaz, melyik hamis?
A: A próféta személyes tulajdonságainál fogva mások számára hitelesen képvisel egy új/régi tant vagy isteni parancsot. A hívek követik kinyilatkoztatásait.
B: A guru olyan tanító, aki csak a kinyilatkoztatott tant adja tovább híveinek, tanítványainak.
C: Az apostoli korban a vándorló próféta ellenszolgáltatás fejében hirdette a tant.
D: A müsztagóg üdvözülést garantáló mágikus cselekedeteket hajt végre, s gyülekezetet épít.
2) Mit őrzött meg magában a katolikus papság a varázslóból?
3) A próféták melyik típusába sorolná Keresztelő Szent Jánost, Assisi Szent Ferencet, Luther Mártont, Martin Luther Kinget?
4) Az Ön által ismert irodalmi művekben és filmekben szereplő papok milyen papi szerepeket hordoznak?
5) Mit gondol, miért nincs paphiány hazánkban a református, az evangélikus és a görög katolikus egyházakban?
6) Milyen szerepkonfliktusok gyakoribbak református, evangélikus és görög katolikus papok körében, mint a római katolikus papok között?
7) Keressen példát arra, amikor egy pap a szituáció specialistájaként működik!
8) Mi a különbség a pap, a teológus és a vallásfilozófus között?

III. MOZGALOM, EGYHÁZ, SZEKTA, KULTUSZ

1. EGYHÁZ ÉS MOZGALOM

Mozgalom és intézmény a vallási komplementer szerveződési formái. Az egyház az intézményesült vallás, ugyanakkor mint általában a társadalmi, úgy a vallási életben nélkülözhetetlen intézmények is óhatatlanul elidegenednek a mindennapi valóságtól. A mozgalmak mint alternatív gyakorlatok rugalmassá tehetik, újjáéleszthetik az intézményt, vagy maguk is intézményesülhetnek. Minél intézményesültebb egy vallás, annál erősebben hajlamos a kulturális lemaradásra, állítja Tomka (2000). Megszakad az aktuális kérdések és a régi (vagy régi kulturális formákban kifejezett) válaszok közötti összhang. Az egyházi intézmény változásokra való képtelensége megölheti az adott a vallást. Mivel a vallás intézményesült része a teljesség- vagy istenélménynek értelemszerűen sosem lehet teljes kifejeződése, az eredeti vallási élményre vagy Istenre való hivatkozással elvileg mindig meg lehet kérdőjelezni. Ezt teszik a próféták és a mozgalmak. A mozgalmak keretében zajló megújítás különbözőképpen érintheti az egyházi intézményt. Tomka (2000) szerint: (A) Előfordulhat, hogy az intézmény (egyház) annyira megmerevedett, hogy az újítás szakításhoz vezet. Ezt példázza az európai történelemben a szektásodás és a reformáció. (B) Lehetséges továbbá, hogy a szakítás által okozott megrázkódtatás ugyancsak egy megújulási hullám forrásává válik. (Például az ellenreformáció éppoly nagyságú megújulás volt, mint a reformáció.) (C) Lehetséges ellenben, hogy a hívő közösség egy részének kiszakadása éppen ellenkezőleg, az intézmény megkeményedését eredményezi. (D) Arra is van azonban példa, hogy a megújulási mozgalom az intézményen (egyházon) belül marad, és azt belülről áthatva megújítja. Ezt történt a nyugati kereszténységben a szerzetesrendek több hullámban való megjelenésével, vagy a katolikus egyházban a II. vatikáni zsinaton.

1.1. A Jézus-mozgalom szociológiai elemzése

(Theissen /2006/ alapján)

1.1.1. Kívülállók és vándorkarizmatikusok mozgalma

Jézus szociológiailag *karizmatikus személy*, aki intézmények és szerepek nélkül képes tekintélyt gyakorolni. Három kör veszi körül: (A) belső kör (a tanítványok), (B) külső kör (Jézus helyben lakó szimpatizánsai), (C) szélesebb kör, a potenciális követők. Jézus nem csak személyisége kisugárzó ereje folytán lett reménységek hordozójává, hanem a vele kapcsolatban megfogalmazott vágyak és váradalmak, vagyis a neki tulajdonított szerep révén is.

„Nem vetik meg a prófétát másutt, csak a hazájában, a rokonai között és a saját házában." (Mk 6,4; Jn 4,44) Az idézett mondat három kötődést jelöl: családot, rokonságot, lakóhelyet. Ezekben a körökben Jézus elveszítette szociális tekintélyét. Ilyen módon egy *shame and honour* (szégyen és dicsőség) meghatározta társadalomban otthontalan emberré vált. Prófétai szerepköre és a faluközösség-családtagi szerepköre között éles konfliktus jött létre. El kellett szenvednie a társadalom „elveszett" tagjaival szemben alkalmazott szokásos szankcióit: a patologizálást, a kriminalizálást és a stigmatizációt.

1.1.2. Millenarisztikus mozgalom

A Jézus-mozgalom a zsidóságon belüli megújulási mozgalmak egyike. Mellette vannak még (A) redemptív mozgalmak (céljuk az egész embert mássá formálni), (B) változtató mozgalmak (részben mássá formálni az egyént,) (C) reformatív mozgalmak (részben megújítani a társadalmat, (D) transzformatív mozgalmak (az egész társadalmat megújítani). A Jézus-mozgalomra jellemző célkitűzés az egész társadalom és az egész ember mássá formálása. Eszerint az életvezetésnek alapvetően meg kell újulnia. Konkrét célok is megjelennek a tanításban (például a szombattal és a templommal szembeni kritika, a válás tilalma, az Isten országa program).

A Jézus-mozgalmat más millenarisztikus mozgalmaktól az különbözteti meg, hogy ez áttöri a kulturális határokat. Nem szekta, hanem a zsidóságon belüli kultikus megújulási mozgalom, melyben kezdettől viaskodnak az egyházi és a szektás jellegű tendenciák. Egyszerre jellemző rá az *exkluzivitás* és a *pluralitás*.

1.1.3. A Jézus-mozgalom társadalomanalízise

Jézus életében hazájában négyféle krízis volt: *politikai* (konfliktus a római és a hazai elit között), *kulturális* (a zsidók és a pogányok ellentéte), *gazdasági* (éhínségek, adóprés, túlnépesedés), *szocioökologikus* (a falu és a város szembenállása).

A Jézus-mozgalom a legszegényebb tartományban, Galileában alakult és működött. Ez a vidéki világ feszültségben él a szomszédos hellenista városállamokkal, melyeket Jézus elkerül. Heródes városaival és Jeruzsálemmel is ambivalens. Jeruzsálem a templom privilegizált városa. Konzervatívabb, mert a lakosságnak anyagi érdekei fűződnek a templomhoz. Ez a fő bevételi forrás. Jeruzsálem a krízis színtere. Bevonulásakor Jézus népszerű a zarándokok körében. Konfliktusba került a hazai arisztokráciával, a rómaiakkal, de szocioökológiai konfliktusba a néppel is. Amikor a Jézus-mozgalom Jeruzsálemben is megveti lábát, a marginális csoportok reprezentálták: galileaiak, hellenisták.

A Jézus-mozgalom *radikális-teokratikus* mozgalom.[3] Jézus követőinek a jelen világban helyzetük javulását és szociális rendeződését ígéri, a jövendő világban pedig üdvösséget és elismerést. Hatalmi politika helyett erőszakmentes politikát hirdet. A Jézus-mozgalom mellett a korabeli zsidóságon belül más radikális mozgalmak is voltak: (A) Isten szabadításában reménykedő prófétai mozgalmak (Keresztelő János); (B) az esszénusok (a kiválasztottság reménysége); (C) fegyveres ellenállási mozgalom; (D) populáris messiási mozgalmak: a messiási szabadító felőli reménység hirdetői. Jézusnál is van indirekt kritika (rókának nevezi Heródes Antipászt, Isten országának eljövetele pedig a római uralom végét is jelenti), de nála a terrorakciók helyett a gyógyítás dominál. Az esszénusok gyűlöletet szítottak az idegenekkel szemben, Jézust a határokon átlépni kész békességre törekvés jellemzi.

1.1.4. A Jézus-mozgalom és a Tóra

A Jézus-mozgalomban egyaránt előfordul a hagyományos normák szigorítása és enyhítése. Jézus liberális a szombattal kapcsolatban. A rituális parancsok relativizálása csökkenti a zsidók és a pogányok közötti kom-

[3] Teokrácia: Isten uralkodása. Az jelenti, hogy Isten áll a társadalmi élet csúcsán, ami megfelelt az ősi izraeli tradíciónak. De facto, Isten uralkodása a papi arisztokrácia uralkodását jelentette.

munikáció akadályait, a Jézus-mozgalomban az emberek közötti kapcsolatok fontosabbak, mint a vallási kötelezettségek. A Jézus-mozgalomban szembetűnőbb az intrakulturális elhatárolódás, mint az interkulturális.

1.1.5. A Jézus-mozgalom szociális víziója.

A Jézus-mozgalom Isten országának eljövetelére várva értékforradalmat hajtott végre, melyben a kisemberek és a peremhelyzetűek sajátítják el a felső rétegek magatartásformáit és értékeit. Isten uralmának látomása egyesíti a politikai hatalomgyakorlás, valamint a házközösség és a család életének képeit. A kisemberek felértékelődnek. A királyi erények (például a bölcsesség) átruházódnak a kisemberekre. Máshol a béketeremtés és az ellenséggel szembeni nagyvonalúság a fejedelmek feladata és lehetősége. Jézus – miközben kritizálja a fejedelmeket – erre buzdítja a kisembereket. A jótékonykodás máshol arisztokratikus erény. Jézus ezt is átülteti a kisemberek világába (szegényasszony két fillérje.) Máshol a bölcsességből ki vannak zárva a kétkezi munkások, Jézus elsősorban hozzájuk fordul.

Jézus az emberekkel való bánásmód tekintetében két, a zsidó kisemberek szomszédsági etikájából származó értéket emel ki, a felebaráti szeretetet és az alázatot. A felebaráti szeretetet az Isten szeretete mellé helyezi, s kiterjeszti az ellenség, az idegen és a bűnös iránti szeretetre.

Az aranyszabály esetében más vallásokban a negatív megfogalmazás gyakoribb, Jézusnál a pozitív formában szerepel.

1.1.6. Átmenet a hellenista őskereszténységbe

A Jézus-mozgalom kudarcának okai a zsidó-palesztinai társadalomban: (A) erősödő elzárkózás az idegenekkel és a templommal kritikusokkal szemben; (B) a Palesztinán kívüli sikeres misszió, mely a zsidókkal egyenlővé tette a többi népet; (C) a háborúra készülődő zsidók és a békepárti keresztények ellentéte. A Jézus-mozgalom eredményességének okai a római-hellenista társadalomban: (A) a súlypont a helyi gyülekezetre kerül át; (B) a radikális vándorkarizmatikusok helyére békés gyülekezeteket pásztoroló püspökök kerülnek; (C) a hellenista gyülekezetek képesek voltak a palesztinaiakat támogatni; (D) vidékiből városi kultusz lett; (E) a hellenista őskereszténység elfogadta a politikai struktúrát; (F) a hellenista világ egy ponton alkalmasabb volt az értékváltásra, mint Palesztina: a szeretet és megbékélés víziójának nagyobb lehetősége volt a hellenista városok viszonylag feszültségmentes világában. Mindezek eredményeképpen sikerült stabil szervezetet létrehozni, mely túlélte a keresztényüldözést.

1.2. A mozgalmak egyháza Magyarországon

(Kamarás /2003, 141–188./ alapján)

Ebben a fejezetben a mozgalmak egyházát (másképpen: az intézményes egyházon belüli mozgalmakat) a katolikus mozgalmak példáján mutatjuk be.

A *Lelkiségek, mozgalmak a főegyházmegyében* (Dániel 1997) kiadvány a kilencvenes években 31 szervezetet regisztrált a magyar katolikus egyház Budapestet is magába foglaló esztergomi egyházmegyéjében. Köztük találni lehetett – önmeghatározásuk szerint – oblátus közösségeket, harmadikrendeket, lelkiségi mozgalmakat (Cursillo, Házas hétvége), közösségeket (Hit és Fény, Emmanuel), mozgalmakat (Kolping, Fokoláre, Mária Légió, Schönstatti Családmozgalom), szövetségeket (Kalász, Magyar Cserkészszövetség), társaságokat (Magyar Kamilliánus Családok Társasága, Szociális Testvérek Társasága), egyesületeket (Magyar Sacré Coeur Növendékek Egyesülete), világi rendeket (ferences és domonkos világi rend, Miasszonyunk Világi Rendje) és közösségi egyesületeket (Regnum Marianum). Több kategóriában is szerepelnek olyan intézményes egyházon belüli mozgalmak, melyeket lelkiségi mozgalomként szoktak emlegetni.

Blanckenstein Miklós szerint a *lelkiségi mozgalom* „egy karizmából, egy ideológiából indul ki"[5], s példának a Fokolárét és a katolikus karizmatikus mozgalmat hozza. A Regnum Marianumot egy praktikus célú hitoktatói mozgalomnak tartja, amelyet baráti kapcsolatok szőnek át. Amennyiben a lelkiségi mozgalmak fontos kritériumának gondoljuk a keresztény élet megújítását és a „lelkiség" fogalmát tágabbra vesszük, kibővíthető a kör.[6] Sajátos képződményei a mozgalmi egyháznak az 1949-es politikai fordulat után illegalitásba kényszerült intézményes hitoktatás, a cserkészet, a ministráns-körök és egyéb szerveződések, melyek ugyanazt a vallási tevékenységet folytatták illegálisan, mint amit nem engedtek legálisan. Azzal azonban, hogy változtak a formák, hogy sok esetben papok helyett

[5] Személyes közlése.

[6] Éppen *Blanckenstein Miklós* hívta föl a figyelmemet arra, hogy a magyarországi cserkészmozgalom sajátosassága éppen vallási jellege, ezért vallási mozgalomnak, de – ha a tágabb értelemben használjuk a fogalmat – lelkiségi mozgalomnak is tekinthető.

a feloszlatott rendek szerzetesei és a civilek irányították ezeket, jellegük és stílusuk jelentős mértékben megváltozott: intézményesről közösségire, extenzívből intenzívre, klerikusból laikusra (KAMARÁS 1992).

A mozgalmak egyházának *méretét és elterjedtségét* azért nehéz felbecsülni, mert (A) egy részük nem rendelkezik tagsággal, nyilvántartással, a kisközösségek nagyobb része pedig intim társaság; (B) a mozgalmak és a csoportok egy részének tagsága elég gyorsan változik, s eléggé gyakori a többes tagság; (C) nagy eltérést mutathat a beltagok, a mozgalomhoz közel állók és a mozgalomtól megérintettek száma.[7]

A lelkiségi mozgalmak *volumenét* illetően manapság a legnagyobbak a Bokor, a Regnum Marianum, a katolikus karizmatikusok, a Fokoláre, a Schönstadt, a Neokatekumenátus út, a Curslllio, a Kolping és az ökumenikus taizéi mozgalom, ezek tagsága mozgalmanként 1500-5000 főre tehető.

A katolikus kisközösségek körében a kilencvenes évek elején négy *típus* rajzolódott ki: (A) a szűkebb vagy tágabb értelemben vett lelkiségi mozgalmakhoz tartozók (a közösségek 40-50%-a); (B) plébániához tartozók (kb. 30-40%); (C) sem mozgalomhoz, sem plébániához, hanem egy-egy karizmatikus személyhez kapcsolódó közösségek (5-10%); (D) teljesen független közösségek (2-5%).

A mozgalmak többségének *tagsága* többnyire a városlakók, a fiatalok, a tanulók és szellemi foglalkozásúak köréből rekrutálódott (KAMARÁS 1994).

Olvasmány: Búvópatakként, féllegalitásban, szabadon

Bár 1945 után heves harcot kellett vívnia a katolikus egyháznak intézményei és mozgalmai megtartásáért, ezek nagy többsége 1949-ig – ha nem is háborítatlanul – működött. Az 1949-ben betiltottak többsége intézményesült mozgalom volt. Amelyek illegálisan folytatták tevékenységüket, azok ezt intézményeiktől megfosztva (székházak, klubok helyett lakásokon és erdei tisztásokon), szervezetileg átalakulva (kisebb csoportokra osztódva), a klerikusok helyett sok esetben világi vezetőkkel tették.

Ezekben az egymástól általában elszigetelt közösségekben a civileken kívül komoly szerepet vállaltak a feloszlatott szerzetesrendek tagjai. A föld alatt működő mozgalmak többsége nem volt kifejezetten lelkiségi mozgalom, sőt az esetek jelentős részében nem is mozgalmi, hanem hitoktatási vagy plébániai tevékenység folytatódott a föld alatt mozgalmi

[7] Ez nem csak a mozgalmakra, hanem a kisközösségekre is áll, azok jelentős részének is van „rendes" és „levelező" tagsága.) (KAMARÁS 1994.)

formában (KAMARÁS 1992). Az állandó zaklatás, fenyegetettség, majd a koncepciós perek hatására e földalatti „búvópatakok" elapadtak: mind az illegális cserkészet, mind a lakásokon folyó hitoktatás, mind Bulányi György mozgalma, mind a Regnum Marianum is csak néhány csoporttal működött az 1961-es perek után.

Blanckenstein az 1965 és 1973 közötti féllegális időszakot úgy ítélte meg, „mint rendkívül jelentős periódust a magyar egyház életében, mert erre az időre – ami egybeesett a hatvanas évek beatmozgalmával – tehető Magyarországon az új típusú kereszténység kezdete. „Valóban új vonal jelenik meg: egy kevéssé klerikus vonal, középpontjában az evangelizálással, amelyben az ideológiailag ellenzéki, emberi értékeket felmutató beatmozgalom jegyeit és formáit is felvállaltuk – persze megkeresztelve. Budapesten ekkor érnek be az első egyetemista katekézisek. Egy új szubkultúra bontakozik ki. Újraélednek a kisközösségek, amelyek kapcsolatba kerülnek a templomi katekézissel. Sok ilyen irányban fellépő fiatal pap vidéken kezdi működését, és sorra hívják le a pesti közösségeket, s elkezdődik vidéken is a gitározás."[8] Ekkor kezd életre kelni a mozgalmak egyháza, mind a mozgalmak, mind a kisközösségek. A két hazai alapítású mozgalom, a *Bulányi György* vezette Bokor és az *Emődi László* vezette Regnum Marianum mellett a hetvenes-nyolcvanas években megjelent a – természetesen előbb illegális, majd féllegális formában – a katolikus karizmatikus mozgalom, a Fokoláre, a Hit és fény.

A hetvenes években, hazánkban *a mozgalmi és az intézményes egyház* nem igen találkozik, s ha igen, a hivatalos egyház részéről a kapcsolat korántsem testvéries. „Bár a magyar püspöki konferencia jóváhagyta némi megszorításokkal a spontán keresztény csoportokat, de Lékai bíboros az Evangelii Nuntiandi ellenére is Rómához fordult óvást emelve a spontán csoportok alakulása ellen. Így Magyarországon folytatódott a kötélhúzás, a kommunista állam pedig igyekezett a zavarosban halászni. A különböző orientációjú kiscsoportok egysége 1979-ben darabolódott föl." – jelenti ki *Tomka Miklós*[9].

A nyolcvanas évektől a már félig-meddig legális katolikus ifjúsági találkozók jelentik azokat az alkalmakat, amelyeken a kisközösségek és a mozgalmak két-háromezer fiatal előtt megmutatkozhatnak, egymással találkozhatnak, kifejezhették egységüket, ahol az egyházi vezetéstől valamiféle megerősítést, legitimitást kaphatnak (KAMARÁS 1989). A rendszerváltás után intézményesül a mozgalmak rendszeres találkozása. Fölülről a mozgalmi egyházhoz is tartozó papok vezette *Országos*

[8] Személyes közlése.
[9] Az Il Regno 1997. november 15. számában megjelent interjúban.

Lelkipásztori Intézet, alulról pedig a civilek által alapított, előbb baráti társaságként, majd egyesületként bejegyzett *Háló* fogta össze a mozgalmakat, ez utóbbi a mozgalmakhoz nem tartozó kisközösségeket is, nem csak a magyarországiakat, hanem a határon túliakat is. (Kamarás 2003, 144–150.)

A mai negyven-ötven hazánkban működő lelkiségi mozgalom háromnegyede 1989–1995 között kezdte meg működését vagy újraindulását. Ezek döntő többsége 10-15 fős kiscsoportokból vagy kisközösségekből áll. *A kisközösségeknek* azonban egy része nem tartozik mozgalmakhoz. Az 1989-90-es politikai változások idején mintegy 2500-3000 kisközösséggel lehetett számolni, mintegy negyven-ötvenezres tagsággal. Döntő többségük tagsága katolikus, de voltak kifejezetten ökumenikus közösségek is, és a közösségek negyedében-ötödében más felekezetű tagokat is lehetett találni. *Létrejöttükben* több-kevesebb tudatossággal szerepet játszott az a felismerés, hogy a kereszténység individualizálódása, a vallási élet személytelenné válása, a valódi keresztény közösségek hiánya oly állapot, amely nincs összhangban Jézus szándékával, de persze más tényezőkkel is számolni kell: a civilizált világban akut közösséghiánnyal, a keresztény laikusok szerepkeresésével, a klerikalizálódó és centralizálódó egyház kritikájával, Magyarországon pedig még a vallási élet és a vallási közösségek erőszakos korlátozásával, a vallásos intézmények és szervezetek megszüntetésével.

Olvasmány: Miért nem nőtt a bázisközösségek száma a rendszerváltás után?

Magyarázatra szorul, hogy miért nem növekedett a bázisközösségek száma a rendszerváltást követő táguló szabadságtérben. Persze úgy is lehetne fogalmazni, hogy a negyven év után visszatérő közösségi formák (a cserkészet, a katolikus egyesületek, klubok, egyetemi csoportok, katolikus iskolák és egyebek mellett) a bázisközösségek nagy részben megtartották szerepüket, ugyanis a régi-új formák sokak számára nem helyettesíthették azt a rendkívül sajátos és intenzív élményt, amit a bázisközösségek nyújtani képesek. Ugyanakkor a mélyen vagy mélyebben vallásos emberek egy része nem a bázisközösségekben, hanem az egyetemi és főiskolai szervezetekben, a karitász tevékenységből kinövő közösségekben, a katolikus egyesületekben és a Kolping-típusú szervezetekben találták meg helyüket, amelyekben a bensőségesség mellett *Farkas Beáta* szerint az intellektualizmus és/vagy a profizmus is jelentős szerepet kap[10]. Sorra megjelennek a felnőttnevelés, a tanulás, a lelkigyakorlat, a magvas szórakozás, a sportolás katolikus intézményei, s így sokak számára a társaságot immár nem a bázisközösségek, hanem a kevesebb időt és elkötelezettségek követelő cserkészet, szakmai társaságok, klubok, tanfolyamok, egyesületek, keresztény pártok ifjúsági szervezetei és különféle intézmények által kínált tevékenységekben résztvevő ad hoc csoportok jelentik. Nincs jele annak, hogy lényegesen változott volna a bázisközösségi tagság társadalmi-demográfiai összetétele, mindössze arról érkezett jelzés, hogy a kispapok körében, valamint egyes egyetemeken és főiskolákon növekedett a lelkiségi mozgalmak és a bázisközösségek hatása. Egy másik oka annak, hogy nem gyarapodott a bázisközösségek száma az, hogy sok kiváló vezetőjük és tagjuk vállalt szerepet a közéletben és az egyházi életben. Államtitkárok, pártok vezető emberei, önkormányzati vezetők és képviselők, kisebb részben vállalkozók, kulturális intézmények vezetői kerültek ki a bázisközösségek és mozgalmak legjobb aktivistái közül. Döntő többségük nem hagyta el a mozgalmat és közösségét, csak ottani aktivitásuk csökkent jelentős mértékben, miközben övéik komoly támogatást (megfelelő lelki hátteret) jelentettek közéleti munkálkodásukban. Nekik is szerepük van abban, hogy a politizálás, ha nem is uralkodott el, kisebb-nagyobb szerepet kapott a bázisközösségek egy részének életében. (Kamarás 2003, 147–150.)

Ha nem is lényegi, de eléggé szembetűnő változás, ami elsősorban a mozgalmak közösségeinek életére hatott, tevékenységük *nyilvánosság elé kerülése* és *intézményesülése*. Ingatlanokat kaptak, támogatásért folyamodhattak és megjelenhettek jogi személyként a társadalmi, gazdasági és kulturális színtereken. Mindezek következtében megszólíthatóvá váltak, hatékonyabb szervezetek alakulhattak, könnyebbé vált a külső és belső kommunikáció, létrejöhettek és megerősödhettek a külföldi kapcsolatok. Az intézményesülés nem minden mozzanatát élte meg a tagság pozitív hatásként, akadtak szép számmal, akik úgy érezték, a bensőségesség rovására történtek ezek a változások, az illegalitás és féllegalitás világában otthonosan mozgók egy része pedig csak téblábolt a számukra idegen intézményes, professzionalista világban.

Bár igazi áttörésről még mindig nem lehet beszélni, komoly változások regisztrálhatók a *mozgalmaknak az egyházi vezetéssel való kapcsolatában*,

[10] Személyes közlése.

bár e tekintetben eléggé komoly eltérések tapasztalhatók az egyes mozgalmak esetében.[11] Ennek oka is, de következménye is a kisközösségi tagok aktív részvétele a plébániák életében, a hitoktatásban, az egyházi oktatási, nevelési és kulturális intézményekben, a katolikus sajtó működtetésében, a cserkészmozgalomban, a kisközösség-vezetők képzésében és más területeken. Például jelentős szerepet vállaltak – elsősorban a Regnum Marianum – a katolikus gyermek- és ifjúsági sajtó megjelentetésében és az ifjúsági kisközösségi vezetőképző működtetésében. A Bokor mozgalom ökológiai, emberjogi-pacifista, majd pedagógiai programjával jelent meg szakmai és politikai porondokon.

A mozgalmak és közösségek létrejöttét kiváltó *szükségletek és igények* nagy része továbbra is fennáll, és nem sokat változtak a bázisközösségeknek azok a sajátosságai, amelyeket Horváth Zsuzsa (1995) még a nyolcvanas évek elején a következőkben foglalt össze: (A) személyesség, (B) elkötelezettség, (C) papok és világiak, valamint nők és férfiak közötti egyenlőség, (D) decentralizált szervezet, (E) egységes ideológia[12], (F) az intézményesült egyházra nem jellemző, gyors horizontális kapcsolatok, (G) átjárhatóság, (H) nyitottság a mozgalmon kívüliek irányában.

Olvasmány: A lelkiségi mozgalmak és kisközösségek egyházi és mozgalmi megítélése

Az egyházmegyei zsinatok elfogadták a „területi elven" és a szerzetesség rendszerén kívül eső, más formákban működő egyházi szerveződések tényét és fontosságát. *Aszalós János* szerint a zsinatoknak „az egyház megújulásának és hazánk újra-evangelizációjának egyik ledöntőbb feltételére sikerült rátapintani. Ha ezek a szerveződési formák elterjednek, akkor az Egyház a 21. század missziós harcát már félig megnyerte." (Aszalós 1998a)

A mozgalmak tagjai közül elég sokan *közösségekből fölépülő egyházról* álmodoznak. A vágyakkal szemben a valóság *Matolcsy Kálmán* szerint az, hogy „az alagsorban a pogányok, a földszinten a hívők, az első emeleten a szerzetesek, a másodikon a papok, a harmadikon a jezsuiták vannak, a kisközösségek csak a magasföldszinten."[13] Molnár Imre (1998) szerint „a közösségi mozgalom számára nem történt rendszerváltás, a mozgalmak működése nem vált láthatóvá, gyümölcsei nem lettek kellőképpen értékelve. Saját kiadványaik befelé szólnak, nem kerültek az egyházi nyilvánosság körébe. Az egyik oldalról a bátrabb kezdeményezés, a másik oldalról a nyitottság hiányzik. Márpedig ha egy mozgalmat túl sokáig tartanak mesterségesen saját mozgalmi keretben, s nem lesz belőle élet, akkor vagy infantilizálódik, vagy meghasonul önmagával. Mindenki tudja, mennyire fontos lenne a széleskörű evangelizáció beindítása, de az ezt végzők állandó gyanúsítgatásnak vannak kitéve."

A mozgalmak vezetői eléggé jól látják mozgalmuk és általában a mozgalmak gyengeségeit is. Sokan a vallási elit tagjainak képzelve magukat felülről nézik egyházukat. „A közösségben élők egy része kettős életet él: éli lelkesen a maga közösségi életét és szükségből a plébánia életét. Ez így sokáig nem mehet" – jegyzi meg *Schmidt János*.[14] Aszalós (1998a) a belső protestantizmus jórészt rejtett, nem kellően reflektált áramlataira hívja föl a figyelmet, amelyek között károsak is találhatók, mint a klasszikus katolikus értékek leépítése, ellenállás a hierarchiával szemben, elfordulás minden dogmatikus formulától. Többen látják úgy, hogy a kisközösségek mint lelki fészkek *infantilizálhatják* tagjaikat. Nem készítenek föl az életre, a keresztény nagykorúságra.

A mozgalmakon kívül álló egyháziak véleménye rendkívül eltérő. Többen a papok közül is *a megújulás első jeleinek* tekintik őket. „A lelki tavasz első jelei a szinte semmiből fölbukkanó lelkiségi irányzatok. Mindegyiket ugyanaz az alapélmény szülte: az őszintén krisztus-követőknek nem elég a tömeg-vallásosság" – mondja paptársainak *Bindes Ferenc* az egyik esperes-kerületi összejövetelen.[15] „Többen – papok és civilek egyaránt – úgy látják, mint az a pálos szerzetes, aki szerint a hivatásukat komolyan vevő, s a cölibátust megtartó papok döntő többsége valamelyik lelkiségi mozgalomhoz tartozik. Magányos róka erre alig-alig képes." Azok, akik a mozgalmak egyházát az egyház pozitív értelemben vett lelki elitjének tekintik, az ezzel járó problémákra is figyelmeztetnek, elsősorban *az elitgőg* veszélyére. Mások azt nehezményezik, hogy még a missziónáló mozgalmak sem tudják megszólítani a fizikai munkásokat és a szakmunkástanulókat. Többen úgy vélik, hogy az importmozgalmak sok hazai értéket szorítanak ki, s legtöbbször idegen hangzású, rosszul lefordított énekeikre utalnak. Még mindig szép számmal akadnak – püspökök, papok, világi hívek egyaránt –, akik szektásoknak, egyházon kívülieknek, az egyházat megosztónak tartják őket. Többen megpróbálják körülhatárolni, vagyis lehatárolni a kiskö-

[11] Szinte semmi változás nincs a Bokor esetében, talán a Regnum Marianum került legközelebb a „tűzhöz", erősen javult a Fokoláre és karizmatikus mozgalom megítélése is.

[12] Ez alól már akkor is bizonyos fokig kivétel volt a Bokor mozgalom.

[13] Személyes közlése.

[14] Személyes közlése.

[15] Személyes közlése.

zösségek és mozgalmak feladatait, például a lelki betegek felkarolására, az imaélet elmélyítésére, karitászmunkára. Mások nagyon határozottan állítják – és ezt a számadatok és a megfigyelések is alátámasztják –, hogy azokban az egyházközségekben nem fogynak a hívek, ott mélyül el a vallásosság, ott válik közösséggé az egyházközség, ahol valamely lelkiségi mozgalomnak elkötelezett lelkipásztor vagy a mozgalmi egyház valamely közössége, csoportja képes kovászként áthatni az egyházközséget (Kamarás 2003, 79–140). *Blanckenstein* úgy véli, hogy „az aktív keresztényeknek fele kisközösségi tag, s a zsinatokon résztvevő civilek döntő többsége ilyen háttérrel rendelkezik. A püspökök egy részének nincsen belső tapasztalata a lelkiségekről vagy mozgalmakról, és így csak azokat tudják elfogadni, akik belesimulnak az egyházba" (Kamarás 2003, 181–188.).

1.3. Az Opus Dei mozgalom

Esther Fernández Mostaza (2000) a spanyol eredetű konzervatív katolikus mozgalmat a vallás és a modernizáció sajátos kombinációjának tekinti, egy sajátos technokrata víziónak, egy demokratizálás nélküli haladásnak. Spanyolországban nincs riválisa a katolikus egyháznak, aminek *Mostaza* szerint kétféle hátránya van: ki van téve mind a hatalom, mind az ellenzék nyomásának. A fennálló hatalom ellenfeleit az egyház ellenségeként kell definiálni. A francoizmusban ellentét feszül a változó társadalmi-gazdasági szerkezet és a változatlan vallási és politikai struktúra között: (A) a gazdaság a piacgazdaság és az állami vezérlés keveréke; (B) a jóléti állam fejlődött; (C) a civil társadalom viszonylagos szabadsága. A francoi reformokat üdvözölte az egyház. (Felülről-lefelé típusú modernizáció: modernizáció szekularizáció és demokrácia nélkül.)

Olvasmány: Az Opus Dei

Bár alapítója szerint az Opus Dei 1928 óta nem változott, mégis megnőtt és változott, nemzetközivé vált, különböző tevékenységekben vált sokszínűvé, nyelve és stílusa is változott. Ugyanazt a funkciót töltötte be, mint a kálvinista etika: bürokratikus-vállalkozói etika katolikus változata. *Casanova*[16] szerint a világi aszkézis katolikus változata, mely affinitást mutat a modern racionális kapitalizmus, a munka megszen-

[16] José Casanova (1951–) Spanyolszágban született, Amerikában élő vallásszociológus.

telése, a professzionális hivatás iránt. 1957-ben a kereskedelmi és a pénzügyminiszter Opus Dei-tag. Részt vesznek a Stabilizáció terv kidolgozásában. 1969-ben a miniszterek fele Opus Dei-tag. Az Opus Dei-tagok sikeresen túlélték a Franco-rezsimet.

Az Opus Dei mozgalomhoz 1400 pap, 350 szeminarista, 75 000 laikus tartozik. Alapvetően spanyol mozgalom. Minden fokozatú iskolájuk van, továbbá kulturális centrumok, nyelviskolák, háziasszonyképzők, szórakoztatási és sportintézmények, kiadók, könyvesboltok. A Navarrai Katolikus Egyetem Opus Dei-egyetem.1996–2000 között visszatérnek a kormányba az Opus Dei-tagok.

Az Opus Dei család-modellje: a házas hivatás jegyében. A gyereknevelés új Opus Dei-tagok szocializációja. A szexualitás, a születésszabályozás és a családi élet kizárólagos elvek alapján. A legkisebb relativizmus már erkölcsi laxizmus. Ebben a tekintetben az Opus Dei nagyon tradicionalista és nem modern mozgalom. Egyenlőtlenség szülő–gyermek, egyenlőség a testvérek között. Az anya állása nem tiltott ugyan, de abnormális. Az anya és a feleség a ház menedzsere, a legidősebb nővér az asszisztense. Régebben a család reguláló testület, ma fejlesztő company (ilyen kifejezések, mint „a ház igazgatója", „koordinátor", a japán üzleti élet módszerei, minőség-ellenőrzés). Egyszerre reakciós és innovatív, tradicionális és modern szervezet. A meggyőzés etikája a felelősségetika felett (Mostaza 2000.).

1) *Mennyiben igazak, mennyiben hamisak a következő állítások?*
   - A: A szektásodás és a reformáció olyan sikertelen megújítási kísérlet az egyházban, amely végül is szakításhoz vezetett.
   - B: A szakításhoz vezető megújítás kísérlet az egyházat, ha lehet, még merevebbé tette.
   - C: A szerzetesrendek megjelenése az egyházban és a II. vatikáni zsinat lényegében nem más, mint egy-egy megújítás mozgalom megjelenése.
2) *Mennyiben tekinthető vallási mozgalmaknak Szent Ferenc, Avilai Teréz és Luther újító kezdeményezései?*
3) *Van-e hasonlóság a Jézus-mozgalom és Szent Ferenc kezdeményezése között?*
4) *Melyek az elitmozgalmak, és melyek a tömegmozgalmak Jézus korában?*
5) *Van-e hasonlóság az ötvenes-hatvanas évek hazai illegális katolikus mozgalmaiban és a kommunista illegális mozgalomban?*

6) Mi lehetne az ideális kapcsolat a lelkiségi mozgalmak és az egyházközségek között?

7) Keressen az evangéliumokból példákat (A) Jézusnak a mózesi törvényt szigorító és enyhítő tanítására, (B) Jézus társadalmi-politikai programjára!

2. EGYHÁZ, FELEKEZET, SZEKTA, KULTUSZ

2.1. Egyház és szekta

M. Weber (1970) az *egyházat* a szentségeket mindenki számára felkínáló intézménynek tekintette, a *szektákat* pedig önkéntes társulásoknak, melyek célja csak azok vallási életének szabályozása, akik bizonyos követelményeknek eleget tesznek, bizonyos eltökéltséget tanúsítanak. Míg az egyházban a karizma a hivatalhoz, a szektában a vallási vezetőkhöz kötődik. *Weber* úgy vélte, hogy a karizma rutinná válásával a szekták általában egyházzá fejlődnek, intézményesülnek. Troeltsch (1931) két jelentős ponton tért el *Weber* alapállásától: egyrészt a szervezeti típusok helyett magatartási típusokról beszélt, másrészt a beilleszkedés és kompromisszum fogalmának kidolgozásával. Az egyház szerinte túlnyomó részben konzervatív, relatíve világigenlő, tömegeken uralkodó és ezért saját lényegét követve egyetemes, vagyis mindent átfogni kívánó szervezet. A szekták ezzel szemben viszonylag kis csoportok, amelyek a körükbe tartozók belső átalakítására és személyes közvetlenségű összekapcsolására törekednek, s ezáltal eleve kisebb csoportok alakítására szorítkoznak, és a világ megnyeréséről lemondanak. A szekták a világgal szemben vagy közömbösek, vagy ellenségesek. Általában elutasítják a háborút, az evilági hatalmat és a tekintélyeket. A magántulajdont nem egyszer olyan mértékben visszaszorítják, hogy egészen közel kerülnek a kommunizmus viszonyaihoz. Tagjaik a közép és az alsóbb osztályokból kerülnek ki, proletárjellegűek és gyakran összefonódnak a vándoriparosok nagy csoportjaival.

A szekták tagadják, hogy az egyháznak joga van az isteni keggyel való gazdálkodáshoz a szentségek révén, és inkább a személyes kapcsolatok értékét hangsúlyozzák. A szekta lényeges eleme a tudatosság, odáig menően, hogy a szekta szentségét nem az intézmény isteni eredete és kegyelmi eszközei garantálják, hanem a tagság gyakorlati-erkölcsi teljesítménye. Ezért a tagság ellenőrzése magas fokú és szigorú, oda csak tudatos keresztények kerülhetnek. A szektákban a közösség tulajdonképpeni oszlopai laikusokból kerülnek ki, liturgiáikban a Bibliát szigorúan követik, és a tagok egymás iránt kölcsönös segítőkészséget tanúsítanak. Egyes szektákban előfordul, hogy a szertartásokon egzaltált rajongóvá válnak, a jelen lévők víziókat látnak, nyelveken szólalnak meg, megvilágosodások jellemzik őket, melyekben a Biblia lelki adományokra vonatkozó tanításainak és tapasztalatainak megismétlődéseit vélik felfedezni.

2.2. Egyház és felekezet

H. R. Niebuhr (1957) úgy vélte, hogy a szekta nem képes sokáig fennmaradni: vagy megszűnik, vagy pedig megbékél a fennálló helyzettel, és felekezetté válik. A *felekezet* (a denomináció) olyan egyház, amely nem törekedik egyetemes jellegre, nem kíván a teljes népességre kiterjedni. A társadalomhoz való alkalmazkodás az egyházéhoz hasonló, de nincs benne társadalmat domináló szándék. Tipikusan középosztályból rekrutálódik, szemben a szektával papjai vannak, és alapértékei közé tartozik a tagok individualizmusa. Kutatások cáfolták *Niebuhr*nak azt a feltételezését, hogy a szekta felekezetté válásában a tagság osztályhelyzete megváltozásának lenne szerepe, ugyanis a felekezetesedés inkább a sikeres tagtoborzással és létszámnövekedéssel áll összefüggésben (Pope 1942). M. Yinger (1970) a *megállapodott szekta* kategóriát javasolja a szekta felekezetté alakulásának leírására. B. Wilson (1970) pedig azt emeli ki, hogy a szektához képest a felekezetet kevéssé határozott öntudat és kisebb exkluzivitás jellemzi.

R. Robertson (1970) a tagság elve és a legitimációs alap szerint a következőképpen ábrázolja a négy vallásszervezet-fajtát:

Legitimációs alap → Tagság elve ↓	*pluralista legitimáció*	*kizárólagos legitimáció*
exkluzív	intézményesített szekta	szekta
inkluzív	felekezet	egyház

Ez az osztályozás nem sugallja, hogy a kategóriák között egyiktől a másikig egyenes fejlődési út vezetne. Martin (1962) arra figyelmeztet, hogy sok felekezet (mint például a metodisták, kongregacionalisták és a baptisták) sosem volt szekta.

2.3. Szekta és kultusz

H. BECKER (1932) bevezeti a kultusz fogalmát, melyen eklektikus vallásosságú személyek laza közösségét értette. Szemben a szektával a *kultusz* elfogadja a többi vallási közösség legtimációs igényét, toleráns, és bár negatív viszonyban van a társadalommal, kritizálja azt. TÖRÖK Péter (2004) ide sorolja a középkori gyógyító kultuszokat, a 19. századi spiritizmust, a mai asztrológiát, az agykontrollt és az ufóhitet.

2.4. Tipológiák

A legitimációs alap és a társadalomhoz való viszony alapján *Török* a következő módon helyezi el az egyházat, a felekezetet, a szektát és a kultuszt:

A társadalomhoz való viszony → Legitimációs alap ↓	*pozitív*	*negatív*
exkluzív	egyház	szekta
pluralista	felekezet	kultusz

Török szükségesnek tart további finomításokat. Figyelmeztet arra, hogy itt dialektikus folyamatokról van szó, nem stabil kategóriákról. Például a katolicizmus, amely a legtöbb helyen mint egyház működik, 1840 körül az Egyesült Államokban szektás vonásokat mutatott, de a II. vatikáni zsinat óta már inkább felekezetként van jelen. Igaz, hogy az egyház szervezettebb és komplexebb, mint a szekta vagy a kultusz, de például a Jehova tanúi és a szcientológia rendkívül szervezettek, ugyanakkor negatív viszonyban vannak bizonyos társadalmakkal. Ezért *Török* rájuk a „berendezkedett szekta" és a „berendezkedett kultusz" kifejezést alkalmazza. A Jehova tanúi és más erősen intézményesült szekták esetében szerencsésebbeknek tűnnek a „szektából lett egyház" és a „szektából lett kultusz" terminusok. Mindemellett ugyanaz a közösség egyszerre többféle arculatot is mutathat, figyelmeztet *Török*. Így például a Jesus People mozgalom a befogadó társadalom érdekében rendszeres munkára és tekintélytiszteletre nevelte a deviáns fiatalokat, ugyanakkor el is szakították őket a társadalomtól, családjuktól, korábbi közösségüktől.

TÖRÖK (2007) nagyon érdekes gondolata az, hogy a vallási közösségeket érdemes a vallási orientáció szerint is tipologizálni. Eszerint meg lehet különböztetni szektás, egyházias, felekezeties és kultikus beállítottságokat két szempont együttes figyelembe vétele alapján: (A) mennyire választott a vallási szerep a többitől; (B) mennyiben ítéli meg magát és másokat az egyén tömegvallás tagjának vagy – a *weberi* fogalmat használva – vallási „virtuóznak":

Szerep → Hangsúly ↓	*a vallási szerep áthatja a többi szerepet*	*a vallási szerep elválik a többitől*
tömegvallásosság	egyházias	felekezeties
vallási virtuozitás	szektás	kultikus

Az egyházakon és felekezeteken belül is tapasztalhatunk kultikus beállítottságú mozgalmakat, közösségeket J. WACH (1944) egyházon belüli egyházak közé sorolja (A) a német pietást (kegyességet), a zsidó kabbalizmust és a mai imacsoportokat); (B) a fraternitásokat (például a moraviánus mozgalom, a kibuc mozgalom vagy a katolikus lelkiségi mozgalmak); (C) a rendeket (például a világvallások szerzetesrendjei).

1) *Mennyiben igazak, mennyiben hamisak a következő állítások?*
   - A: Weber úgy tekintett az egyházra, mint a vallási szentségeket mindenki számára felkínáló intézményre, ahol a karizma megjelenése a hivatalhoz kötődik.
   - B: Weber szerint a szekták olyan társulások, amelyek tagságukra rákényszerítenek egy sajátos vallási felfogást, egy sajátos ritusgyakorlást, amelyet az odatartozás áraként a tagok elfogadnak. A kényszer miatt a külvilág gyakran beszélt „agymosásról" a szekták emlegetésekor.
   - C: A karizma rutinná válásával a szekták általában egyházzá fejlődnek.
   - D: Troeltsch szerint az egyház részben konzervatív intézmény, amely a világot elutasító magatartással lép fel.
   - E: Troeltsch szerint a szekták viszonylag kis csoportok, amelyek a körükbe tartozók személyes belső átalakítására és személyes közvetlenségű összekapcsolására törekednek, s ezáltal eleve kisebb csoportok alakítására szorítkoznak, és a világ megnyeréséről lemondanak.
2) *Az ön által ismert vallási jelenségek közül melyeket sorolná az egyház, a felekezet, a szekta, a kultusz és a szektából lett egyház kategóriáiba?*
3) *Mennyiben hasonlóak, mennyiben különböznek egymástól a bázisközösségek és a szekták?*

4) Mely vallási közösségekben találhatók átlagosnál nagyobb arányban egyházias, felekezeties, szektás és kultikus magatartások?
5) Török Péter kategóriáit alkalmazva milyen vallásossággal lehetne jellemezni Keresztelő Jánost, Jézust, Assisi Szent Ferencet, Luthert?

3. MISZTIKA

Troeltsch kibővíti *Weber* egyházból és szektából álló vallási intézménytipológiáját a misztikával oly módon, hogy míg *Weber* szervezeti típusokról, ő magatartási típusokról beszél, és kidolgozza a beilleszkedés és az alkalmazkodás fogalmát. Az egyházhoz képest a szektát és a misztikát olyan vallási jelenségnek tekinti, amelyekben közös a népi-, az állami- és tömegkereszténység tagadása, a kisebb csoportokra szorítkozás igénye és a keresztény eszme kompromisszummentes követése. (TROELTSCH–BARON 1912–1925, 149–155.) Szemben a szektával – ahogyan MÁTÉ-TÓTH (2008) összefoglalja – *Troeltsch* szerint a misztika lényege a közvetlenségre való törekvés és annak eleven átélése, hogy Isten a lélekben lakozik. A közvetlen érzés mellett a történelem másodlagos szerepet játszik, a kereszténységet nem a törvény, hanem a lélek határozza meg, az erkölcs alapja nem az evangélium szigorú követése, hanem a belső, lelkiismereti indíttatásokra való figyelem. A misztika elutasítja a testiséget és az érzékiséget, az elengedettség és a lelki nyugalom, az Istennel való egység és az érzések hullámai jellemzik. Az ilyen vallásosság magával a közösségiség dimenziójával áll szemben. A misztika számára az egyház bábeli és evilági tömeg, a szekta pedig a közösségi alkalmazása. A misztika arisztokratikus, nem ismeri el a demokráciát és az egyenlőséget. Szubjektivizmusa, bensőségessége és a tagok magasabban képzettsége miatt az önállósuló laikusságot feltételezi.

Három nagy egyháztörténeti korszakban vizsgálta *Troeltsch* a misztika jelentőségét, kultúra- és társadalomalakító szerepét: az őskereszténységben, a 13. századi szegénységmozgalmakban és a protestantizmusban, ahol a vallási individualizmus megteremtőjévé és felhajtó erejévé vált.

Troeltsch a misztikát kétféleképpen értelmezi: mint kulturális alapállást és mint a társadalmi intézményekhez való viszonyt. Utóbbiként a misztika mindig valami másodlagos és tudatosan reflektív, amelyet a tömegekkel és ezek középszerűségével való szembehelyezkedés jellemez. A „vallási őstermák" (*Troeltsch* kifejezése) sohasem misztikus, mert benne az élmény és az élmény kifejezése eleve egybeesik, de könnyen és gyakran misztikus jelenséggé válik az objektivált vallással szembeni vallási produkció, ahogyan megjelent az őskeresztények lelki adományaiban vagy a középkori szerzetesek és szentek látomásaiban (TROELTSCH 1965). A szekta és a misztika számára egyaránt visszatetsző az egyházi kultúrának a fennálló társadalommal, tanítási hagyományokkal való szoros kapcsolata, de míg a szekta a tagok erkölcsi szigorát, a misztika az *élmény individualizmusát* állítja ezzel szembe. Amennyiben a misztika meg akar jelenni a társadalmi porondon, azt szektaként teheti, ami a *misztika intézményesülésének* tekinthető. MÁTÉ-TÓTH (2008) szerint a misztikát radikális individualizmus, a vallási rajongás, a történelmietlenség és az intézményellenesség jellemzi. A misztikusok *esetleges, átmeneti csoportokat* alkotnak, ma pedig a mediatizált kommunikáció bázisán alkotott *virtuális közösségekként* léteznek. A vallás doktrinális dimenziója tekintetében a misztika típusa keresztény alapú, de a tanbeli normatívákat az átélés alapján relativizálja, inkább protestáns és semmiképpen nem katolikus. Etikai, illetve morális vonatkozásban nem kapcsolódik felekezeti előírásrendszerhez, a cselekvést meghatározó döntéseket érzelmi-lelki belátások, indíttatások, gerjedelmek inspirációjára hozza meg.

Jogos felvetés a miszticizmust *inkább lélektani* jelenségnek tartani, *Weber* azonban megvédte *Troeltsch*öt, a miszticizmust a kereszténység autentikus társadalmi formációnak tartva. MÁTÉ-TÓTH (2008) szerint a misztikának komoly szerepe van a modern személyiségfogalom, az individualizmus, a társadalmi-hatalmi munkamegosztás létrejöttében. Szerinte *Troeltsch* úgy látta, hogy az individualista misztika és az izolált szekta alapállása nem alkalmas arra, hogy Isten országának utópiáját a társadalmi cselekvés számára relevánsan közvetítse.

1) Keressen példákat a misztikára a kereszténység történetéből!
2) Milyen misztika jellemzi Assisi Szent Ferencet, Keresztes Szent János, Loyolai Szent Ignácot, Eckhardt mestert?
3) Elképzelhető-e a misztika intézményesülése?
4) Mennyiben tekinthető a puritanizmus kifejezetten misztikaellenes mozgalomnak?
5) Valóban mindenféle vallásnak van misztikus ága, irányzata?

4. TEODICEA ÉS MEGVÁLTÁS

(WEBER /1998, 171–239./ alapján)

4.1.Teodicea (a rossz igazolása)

Az embereket (beleértve a hívőket is) leginkább izgató kérdések egyike, hogy a jó isten miért engedi a rosszat. A másik pedig, hogy ha már engedi, milyen segítséget, reményt ad az embernek a rossz elleni küzdelemben. *Weber* szerint minden társadalmi rend implicit teodicea. Az anómia integrálására kétféle lehetőség van: vagy megváltás, vagy magyarázat a szenvedésre. Minél közelebb kerül egy vallás egy egységes, egyetemes és világ fölötti istenséghez, annál inkább fölmerül az a probléma, hogy miként egyeztethető össze ez az isten az általa teremtett és kormányzott világ tökéletlenségével. A teodicea jelen van már a régi Egyiptomban, Indiában, Jóbnál, Aiszkhülosznál.

A teodicea megoldásai összefüggnek az istenfelfogással és a bűnről alkotott elképzeléssel.

A teodicea *racionális és tiszta típusai:* (A) *Messianisztikus eszkatológia.* Majdani evilági kiegyenlítődés: az evilági lét politikai és társadalmi átalakítása. Az emberek hatalmas hősre vagy istenre várnak. A mostani nemzedék szenvedése az elődök bűnei miatt. A bűn az isteneknek fogadott hűség megszegése. (B) *A túlvilágba, a gondviselésbe és a predesztinációba vetett hit.* A túlvilág már a mágiából kialakuló lélekvándorlásban benne van. A halál utáni sorsról gondoskodás ott születik, ahol a legégetőbb evilági szükségletek rendezve vannak, és így elsősorban előkelő körökre korlátozódik. Csak egy etikai tulajdonságokkal felruházott istenség (egy jó isten) rendelkezhet az ember túlvilági sorsa fölött. A paradicsom és pokol eléggé kései fejlemény a vallástörténetben. A túlvilági reményekben visszájára fordul az eredeti felfogás. A korai zsidó etikában a szenvedés kegyes elnézésre hangolja az Istent, és javítja a túlvilági esélyeket. A bűn egy bűntett jellegét ölti magára, amiért valamiképpen elégtételt kell adni. A mennyország, a pokol és a holtak ítélőszéke csaknem egyetemes lett. Szembesülni kellett azzal a kérdéssel, hogy a büntetés összefér-e egy etikai és mindenható (e cselekedetért végső soron egyedül felelős) világteremtő létével. Megoldás: korlátlan mindenhatóság, rejtettség, etikai távolság. Ilyen Allah és a lutheri „elrejtőző Isten". A gondviselésbe vetett hit racionalizálja a mágikus istenfelfogást. Az isteni lényeg aktív tevékenységbe helyeződik. Isten szabadon ajándékozza kegyelmét, elveti a teremtmény istenítését.

A világ tökéletlenségének problémájára különböző vallási megoldások születtek. Az egyik a *dualizmus* vallásainak, a Zarathustra-vallásnak, gnózisnak és a mandeizmusnak a tanítása, amelyek szerint Isten nem mindenható, az emberek vagy az angyalok által elkövetett ősi bűn vagy egy alacsonyabb rendű világteremtő negatív erőnek ad hatalmat, ám a vele való harcban végül Isten győz. Egy másik megoldás a *karmántan,* amely szerint a kozmoszt teljesen betölti az etikai viszonzás megszakítatlan láncolata. Az egyén saját sorsának egyedüli kovácsa. A lélekvándorlásba vetett hit szerint nincs beavatkozó isten, a világnak istenek fölötti, örök rendje van. A régi buddhizmusban lélek sincsen, csak cselekedetek. Nincs bűn, csak olyan cselekedetek, amelyek megsértik saját érdekeinket. Az etikus viselkedés javítja az újjászületési esélyt.

4.2. Megváltás és újjászületés

A racionális vallási etika nem mindig *megváltásetika,* így például a konfucianizmusban sem, amelynek szöges ellentéte a buddhizmus, amely csakis megváltást ígérő tan. A tisztes és hosszú életet, valamint a gazdagságot a hinduizmus és a buddhizmus az erkölcsös laikusok jutalmának tekinti. Gazdagsággal álja meg az Isten a jámbor zsidót is. Annak ellenére, hogy a gazdagság nem vallási cél, a protestantizmus aszketikus irányzataiban (kálvinisták, kvékerek, baptisták, metodisták) a gazdagság a kegyelmi állapot beigazolódása. A zsidó vallásban Isten megszabadít a fogságból, a gettóból, Krisztus a démonok hatalmától. Evilági eszkatológiák (a végső dolgokról, a világ végéről szóló tanítások) túlvilági reményekhez kapcsolódnak. A *túlvilági megváltás* jelentheti (A) a fizikai, a lelki vagy a társadalmi szenvedéstől való szabadulást, (B) az élet mulandóságától, (C) az ember tökéletlenségétől való megszabadulást. A megváltás utáni vágyhoz sajátos életvitel és értékrend kapcsolódik. A megváltás utáni reménynek akkor vannak legmesszebbmenő konzekvenciái, ha a megváltás részben ezen a világon belüli folyamat, megszentelődés, megvilágosodás, újjászületés.

4.3. A megváltás útjai

A megváltás lehet *a megváltott műve*, mint a régi buddhizmusban. A tettek, amelyekkel a megváltás elérhető, lehetnek: (A) *Tisztán rituálisak* (nem különböznek a varázslástól). Ahol tartós jámborsággá válik, ott könnyen ölt misztikus jelleget. A *misztikára* való hajlam individuális karizma. Éppen a misztikus megváltást hirdető próféciák hamar átcsapnak tiszta ritualizmusba, ami eltérít a racionális cselekvéstől. Közvetett úton fejthet ki a rituális vallásosság etikai hatást, ha aktív rituális cselekvést követel, ami tanulást, iskolázottságot igényel. (B) *Szociális teljesítmények*, mint például a különböző jó cselekedetek vagy a hősi halál. (C) *Öntökéletesítés, „üdvmetodika"*. Mágikus erők birtoklását szavatolja. Az *extázis* mint a megváltás vagy önistenítés eszköze lehet pillanatnyi. Az akut extázis, amely az orgia esetében történhet toxikus állapottal, zenével, erotikus úton átmeneti hatású, hiányzik belőle az értelemszerű tartalom. A *megvilágosodásnak* és a *megtérésnek* érzett *eufória* szelídebb formái a *karizmatikus állapot* tartós birtoklását látszanak szavatolni. A növekvő racionalizálás eredményeképpen az orgiával elért intenzív mámoros állapot tudatosan megszerezhető *habitussá* mérséklődik. Az üdvmetodika *túlvilági és etikai orientációjává* válik: az ember már nem akarja Istent birtokolni, hanem vagy eszköze akar lenni, vagy el akarja érni, hogy Isten által beteljesedjék.

4.4. Vallási virtuozitás

A megváltásukon munkálkodó *vallási virtuózok* külön vallási rendeket alkotnak: ilyenek például a zsidóknál a *farizeusok*, a keresztényeknél a *szerzetesrendek*, a protestánsoknál *aszkéta szekták*, az iszlámban a *dervisek és a szúfik*. Nem elég a természetes ösztönök legyőzése, alávetése a rendszeres életvitelnek, a közösséghez fűződő kapcsolatuk is eltér a szokásostól:

4.5. A világot elutasító és a világba beilleszkedő aszkézis

4.5.1. A világot elutasító keleti aszkézis

Jellemzője a kivonulás a világból, a családból, a birtoklás társadalmi és lelki kötelékeiből. Az ilyen aszkéta *szemben áll a világgal*, megnyugvást keres, menekül a világ elől. A keleti, *kontemplatív* aszkézis *misztikus*

tudása közölhetetlen tudás. Nem új ismeret, nem tények, tételek megismerése, hanem gyakorlati tudás. Ahhoz, hogy az ember üdvösségére szolgáló javakra koncentrálhasson, a kontemplációnak szisztematikus életvitelhez kell kötődnie. A *kontempláció* nem passzív álmodozás, nem önhipnózis, nem energikus koncentrálás az igazságokra, hanem megnyílás a transzcendencia előtt. A *kontemplatív misztikus* nem eszköze, hanem gyűjtőedénye Istennek. Kerüli a racionális célú cselekvést. A misztikus számára: bármit tesz, üdvözül.

4.5.2. A világba beilleszkedő nyugati aszkézis

Számára a világ a vallási virtuózra rárótt kötelesség. *Az aszkéta* feladata *a világ átalakítása* az aszketikus ideálok szerint. A racionálisan és legális módon vezetett gazdaság számára olyan *hivatás*, amelyben a haszonszerzés láthatóvá teszi Isten áldását. A nyugati aszkéta számára nem kívánatos a gazdagság élvezete, kárhozatos az emberi iránt túláradó *érzés*, ugyanakkor áldásos a *racionális és józan közreműködés* a világ racionális célra alakult szervezetében. Kárhozatos az *erotika*, de hivatás a *gyereknemzés*. Kárhozatos az erőszak, de hivatása *a bűn kordában tartása*. Kárhozatos a személyes *világi hatalom* élvezete, de hivatás a világi hatalom jó célok szolgálatába állítása. A világba beilleszkedő aszkéta számára a kontempláció rest és vallásilag steril önélvezet. Számára a világon belüli *cselekvés* jelenti kegyelmi állapotának igazolását. Ez a fajta aszkézis legkövetkezetesebben a kálvinizmus és a puritanizmus talaján fejlődött ki. A világba illeszkedő aszkéta *hivatásának él*, a kontemplatív misztikus adományból. A nyugati aszkéta, aki Isten eszközének tekinti magát, csak a kegyelmi szempontból irracionális világot (gyönyört, élvezetet) utasítja el, igenli saját racionális cselekvését a világon belül. A keleti misztikus számára a világon belüli cselekvés kísértés, mellyel szemben meg kell őrizni kegyelmi állapotát, ezért cselekvését minimumra csökkenti.

4.5.3. A keleti és nyugati aszkézis kombinációja

A keleti és nyugati aszkézis kombinációja a nyugati keresztény szerzetességben jön létre, ahol a misztikus vallásosság átcsap aszketikus erénybe. A kontempláció a ciszterekénél, a jezsuitáknál nem akadályozta meg, hogy túlsúlyban maradjon a cselekvés és a kegyelem beigazolódása a cselekvésben. *Eckhardt mester* Máriát fölébe helyezi Mártát.

4.5.4. A kétféle aszkézis különbségének okai

(A) Nyugaton egyetlen teremtő Isten van, a világ teremtmény, az embernek a teremtő előtt etikailag igazolnia kell magát. A megváltást így nem lehetett a bölcs renddel való egységre alapozni. (B) A megváltást hirdető vallások Ázsiában intellektuálisak, a tudáshoz vezető utak. (C) Csak a római Nyugaton alakult ki racionális jog, és így definiálható az alattvalói viszony Istenhez. (D) Az üdvmetodika racionális jellege római és zsidó eredetű. A kolduló rendek hamar üzemmé fejlődtek. (E) Az egyház itt racionális szervezet, élén uralkodóval. A szerzetesek fegyelmezett csapatot képeznek. A nyugati aszkézis egyértelmű célja a fegyelmezett és módszeres életvitel, következménye a társadalmi kapcsolatok racionális tárgyi keretek között szerveződése.

4.6. Üdvözítő mítoszok és megváltástanok

Előfordul, hogy a megváltás *nem az ember saját műve*, hanem olyan tettek hozzák a megváltást, amelyeket egy istenáldotta hős vagy a testet öltött Isten hajtott végre, és ebből a hívek is részesülnek. Típusai: (A) Az *üdvözítő halála váltságdíj* az ember lelkéért, amelyre az ördögnek is van igénye. (B) Lehet az üdvözítő halála *eszköz Isten haragjának lecsillapítására* (Krisztus, Mohamed). (C) A megváltó *megtanítja az embereket* a tiltott tudásra (Prométheusz). (D) *Az Isten emberré válása* mint egyetlen eszköz az isten és ember közötti szakadék megszüntetésére. (E) Isten *időnként testet ölt* (mahajana buddhizmus).

4.7. Szentségi és intézményi kegyelem általi megváltás

Lényegében mágikus elképzelés: totemállat, szent eledel (pl. szent ostya) elfogyasztásával az ember a szentségi kegyelem által magáévá teheti az isteni erőt. A *karizmatikus kegyelemosztás* karizmatikus személyt feltételez. Az intézményes vallási közösségben folyamatos a kegyelemosztás: *intézményi kegyelem*. Az intézményi kegyelem az engedelmességet teheti fő erénynek s döntő feltételnek.

4.8. Hit általi megváltás

A hit feltétele metafizikai tényállások, dogmák kialakulása, amelynek elfogadása az összetartozás lényegi ismertetőjegye. (A) A *régi zsidóság* és a *régi iszlám* nem támaszt dogmatikus igényeket, elég csak hinni Isten hatalmában. A prófétáknál meg a Koránban gyakorlati jellegű parancsok szerepelnek. (B) *A védikus és a konfuciánus etikában* megjelenik az intellektuális megértés, de még nincs dogmatika, csak filozófusi vélemények. (C) *A keresztény egyházakra* rengeteg racionális dogma, teológushit jellemző. A *korai kereszténységben* még vita, hogy gnosztikus beavatottság vagy az egyszerű hit szavatolja-e az üdvözülést. Egy *dogmákban bővelkedő egyházban* a hívek kinyilvánítják bizalmunkat és odaadásunkat az autoritás iránt.

Ábrahám, Jézus és Pál hite *érzületjellegű* hit: megbíztak Isten ígéretében. A szisztematikus teológia viszont dogmatikus képzettségű tudós arisztokráciára támaszkodik, amely a vallásosság hivatalos képviselője. A valódi *jámbor hit* mindig az *intellektus föláldozását jelenti*.

A hívő zsidó, keresztény és muszlim vallásosság mindig *személyes istent*, közvetítőt, prófétát feltételez, akinek javára a hívő lemond az önteltségről és a tudásról. Ez idegen az ázsiai vallásoktól. Nehéz a valódi (a bizalomra épülő hiten alapuló) megváltást összefüggésbe hozni bizonyos etikai követelményekkel. A *hit általi megváltás* elutasítja a világtól elforduló keleti, a protestantizmus pedig a nyugati szerzetesi aszkézist. *A harcos iszlámra és Jahve vallásra* jellemző a vazallus hűség Istenhez, ezzel szemben a békés gyülekezetekre és a polgári hívekre Isten iránti szeretet jellemző, ami már Jézusnál, Jánosnál is megjelenik. A túláradó érzelmek szerepe a buddhizmus értelmiségi vallásosságát kiszorító *bhakti vallásosságban* jelentkezik, a visnuizmus megváltást hirdető népi formáiban.

4.9. A predesztináció kegyelme általi megváltás

Lehet a megváltás tisztán kegyelmi ajándék. Azok a próféták hisznek a predesztinációban (mint például Mohamed és Kálvin), akiket túlságosan áthat a *racionális vallási hatalomvágy*, vagy azok (mint például Ágoston), akiknek hatalmas *szenvedélyeket* kellett megfékezni. Mivel a teljes bizonytalanság elviselhetetlen, kell valami jel, hogy az egyén kiválasztott-e. A mágikus, szentségi és osztott kegyelem elveszíti értékét. A

predesztináció a hellén sorshoz hasonló. A predesztináció az iszlámban nem hozott létre olyan *módszeres mindennapi életvitelt*, mint a protestáns puritanizmusban, ahol a predesztináció a túlvilági sorsra vonatkozik, s az erénynek a mindennapokon belüli beigazolódásán múlott, hogy elérhető-e az üdvbizonyosság, ezért csak akkor nőtt meg a predesztináció jelentősége, amikor a kálvinista vallásosság laicizálódott. *A racionális cselekvés sikere* Isten áldásának bizonyítéka. *A hivatásnak szentelt élet beigazolódik a haszonszerzésben.*

4.10. A megváltást hirdető vallás osztály- és rendi meghatározottsága

A megváltást hirdető vallás gyakran (A) a *kiváltságos rétegekben* jelenik meg, és megváltozik, ha laikus körökre kiterjed: színre lép az isteni vagy emberi-isteni megváltó. (B) A *közép- és kispolgárságra* a bensőségességre és az épületességre hajló legenda (és nem hősi mítosz) jellemző. Példái a bhakti jámborság, Ozirisz, a gyermek Jézus. (C) Az *értelmiséghez* a kozmosz személytelen, istenek fölötti etikai rendje és a példát követő megváltás kapcsolódik. (D) A *negatív privilégiumokkal* sújtott rétegek vallásosságában a nők egyenjogúak, de a papok férfiak. (E) Az *istennőtisztelet*, a papnők, jósnők még nem jelentik a nők kultikus egyenjogúságát. A hivatalos Kína, római és brahmanista kultuszokból a nő ki van rekesztve, az intellektuális buddhizmus sem feminista, csupán a Dionüszosz-kultusz emancipatív. A kereszténység nagy előnye a maszkulin Mithrasz vallással szemben a Mária-tisztelet.

1) *Miben különbözik a hinduizmus és a buddhizmus megváltástana?*
2) *Milyen fajta aszkézis jellemző egy keresztény és egy buddhista kolostorra?*
3) *Milyen különbségek találhatók a kontempláció és a cselekvés viszonyát tekintve különböző keresztény szerzetesrendek között?*
4) *Milyen társadalmi rétegek körében legnépszerűbb a közeli megváltást hirdető tanítás?*

5. GYÜLEKEZET

5.1. A próféta, a kíséret és a gyülekezet

(Weber /1998, 81–90./ alapján)

A próféta állandó segítői a társak, a tanítványok, a követők, a segítők: akik – szemben a hierarchiába szerveződő papokkal és jövendőmondókkal – a próféta személyes követői. Ezen kívül a hívők eseti vagy állandó (hitközség, gyülekezet) társulásokat alkotnak. Akkor jönnek létre állandó gyülekezetek, ha gazdaságilag is lehetővé válik a kegyelemosztás, és a tisztség folyamatos betöltése. A próféta tanítványaiból műsztagógok, tanítók, papok, lelkipásztorok lesznek, akik a kizárólag vallási célokra alakult társulás (a laikus gyülekezet) szolgálatában állnak. (Velük szemben helyezkednek el az udvari papok, a szervezet papjai.)

5.2. Gyülekezeti vallásosság

(Weber /1998, 81–90./ alapján)

A gyülekezeti vallásosságot tartós közösségi cselekvés és aktív közreműködés jellemzi.

A pap tevékenységét körülhatároló közigazgatási körzet a *parókia* (ami még nem gyülekezet.) A parókia hiányzik a kínai és óindiai vallásosságból, a régi buddhista egyházközség csak egy hely az ott tartózkodó vándorló szerzetesek félhavi összejöveteleire. *Gyülekezetet* alkottak: a régi buddhista szerzetesek, az iszlám harcosok, a zsidók, az ókeresztények. A *papok és laikusok* közti kapcsolat döntő jelentésű a vallásosság gyakorlati hatása szempontjából: egyre inkább figyelembe kell venni a laikusok kívánalmait. A papságnak három erővel kell szembenézni: a próféták újításaival, a laikusok tradicionalizmusával és a laikusok intellektualizmusával.

5.3. Pasztorális szakadás és jövőkép

(P. Zulehner /1990/ alapján)

A lelkipásztorkodás mai helyzetét *P. Zulehner* az egyház alapvető pasztorális szakadásával diagnosztizálja, mely szerint az egyik oldalon van az egyházat képviselő papság, a nép pedig a másik oldalon. A népi vallásosságban az egyház a szent (ami üdvös és nem fenyegetett a haláltól), az egyház

által szolgáltatott szertartások pedig a szent megtapasztalhatóságát segítik elő. Az egyház fölépítése az uralkodás alapján szerveződött, ahol a papok is haszonélvezők. A nagyegyházakban a kereszténység polgári kötelesség. A *klérusegyház* teológiai igazolása az, hogy a bűnös népet természetfölötti üdvösséggel kell ellátni, márpedig az egyházon (és papjain) kívül nincs üdvösség. Ebben a folyamatban *a pap aktív, a hívő passzív* befogadó.

Ezzel az egyházképpel szemben áll egy másik, mely szerint – akár a mai polgár – a hívő sem alattvaló, számára az egyház Isten népe, ahová az egyén meghívása nem csak az üdvösségre, hanem a *szent nép* (vagyis az egyház) felépítésére is szól. Mindenkit Isten hív meg, és mindenki csak neki tartozik elszámolással. A klerikusok és szakértők egyháza ma már csekély hihetőséggel és misszionáriusi erővel rendelkezik. Hitelesebb az átélt remény.

Zulehner így látja a jövő katolikus egyházát: (A) A hívő egyenrangú a hivatali papsággal. (B) Ma látszólag paphiány van, valójában azonban igazi keresztények hiányoznak. A papi hivatások helyett/mellett lelki hivatásokra és hiteles keresztényekre lenne szükség. A keresztény közösségeknek kellene elöljárót jelölni és választani. (C) A pasztoráció fő feladata az egyházban élő kisemberek lelki hivatásának pártolása kell, hogy legyen. A misztagógia (beavatódás Isten misztériumába, megtudni, mit akar velünk Isten) fontosabb a hitbeli tudás katekizmusszerű gyarapításánál. A ráadáshivatás elfogadása közösségeket teremt. (D) A hivatal tartozik a néphez, és nem fordítva, fő feladata pedig a közösségalapítás. (E) Nem maga a hivatal veszélyes, hanem a hivatali stílus. A vallási közösség a méltóságban egyenlők testvérisége. (F) A gyülekezetek tanközösségek, ahol a közösség dönti el, kit képezzenek költségén. (G) Az üdvösség elválaszthatatlan a világszolgálattól. A misztika mellett a társadalmi igazságosságra is kell terjednie a figyelemnek. (H) Ha lesz elegendő igazi keresztény közösség, akkor lesz elegendő pap, beleértve a nők pappá szentelését is.

5.4. Gyülekezeti lelkipásztorkodás a katolikus és református egyházban

(Kamarás 2004, 79–140; 2009b alapján)

5.4.1. Az örökség (egyházközségeink az ötvenes-nyolcvanas években)

A különböző típusú közösségek hálózatát alkotó katolikus egyház a *civil társadalom szerves része.* Tomka (1998) szerint az egyházközség eredendő

adottsága az alulról építkező civil – vagyis a hivatalossal, a kívülről és formálisan szabályozottal, az állam által elismert irányzattal szembeállítható – társadalom megalapozása és építése, és a bürokráciák és monopóliumok önérdekeivel szembeállítható érdekérvényesítés. A diktatúra évtizedeiben bármennyire is igyekezett a hatalom tevékenységüket korlátozni, mégis az egyházak jelentették a társadalom egyetlen olyan szerveződési módját, amelyben a részvétel önkéntessége és a szervezet bizonyos autonómiája megvalósulhatott. Miközben a negyvenes évek végén és az ötvenes évek elején a hatalom egyházüldözésbe kezdett, az egyházak létszámukat és aktivitásukat tekintve erősödtek, de amikor már gyengültek e tekintetben, akkor is megmaradtak az ellenkultúra és ellentársadalom végvárainak. A katolikus egyházközség mint *lakóhelyi kapcsolatrendszer,* mint *a keresztény erkölcs és a hagyomány őrzője* meglehetősen független volt és maradt az alsó- és felsőszintű egyházi vezetők politikai magatartásától. Bár a gyülekezeti, egyházközségi élet az elmúlt évtizedekben a hatalom által formálisan tolerált gyakorlat volt, a vallásszabadság akkori értelmezésébe már nem tartozott bele az ifjúság vallási nevelése, az istentiszteleten túli, templomon kívüli közösségek létrehozásának szabadsága. Az ilyesmi tilos, illegális, üldözött volt, mégis az egész korszakon át sok helyen valamilyen módon létezett (Kamarás 1992a, 1994)

Olvasmány: Egyház és civil társadalom

> „A központosított állampárti rendszer befejeződése számtalan társadalomszervezeti kérdést vetett fel. Az azóta zajló közéleti csaták szereplői gyakran állítják, hogy nehézségeket okoz az egyházak társadalmi helyének, jogállásának, szerepének, önállóságának a kérdése. Ebben sok igazság van. Mégis, ez a megfogalmazás könnyen vezethet optikai csalódáshoz. Könnyen értelmezhető úgy, mintha az egyházak nyilvános megjelenése lenne a probléma. Mintha a vallásos emberek »speciális igényei« és a vallási intézmények okoznának a társadalomnak és az államnak fejtörést. Mintha egy csoportnak az a törekvése, hogy sajátos értékeit megvalósítsa, és igényeit érvényesítse szembe állna a társadalom egészének érdekeivel és törekvéseivel... Mindez úgy hangzik, mintha a történelem nem utasította volna el a hivatalos ideológiát képviselő központosított állam modelljét. Elutasította!" (Tomka 2007, 87.)

A katolikus hívek és papjaik döntő többsége ma úgy látja, hogy a negyven éves *diktatúra* gátló, hátráltató, romboló hatással volt *a* plébániai lelki-

pásztorkodásra. Ehhez azonban többen hozzáfűzik, hogy: (A) a diktatúra nem annyira a lelki életet befolyásolta, inkább a szervezet működését; (B) sokféle erkölcsi és gyakorlati hozadéka is volt: a hívek egy részének identitása és összetartása erősödött, az illegalitásban és féllegalitásban sok értékes innováció keletkezett nem csak a mozgalmakban, a kisközösségekben, hanem a plébániai lelkipásztorkodás területén is; (C) a diktatúra meg is osztotta mind a hívőket, mind a papokat, de akarata ellenére újfajta közösségeket és szövetségeket is eredményezett; (D) óhatatlanul erősítette a klerikalizmust, hisz egy sor feladatot a családjukat és állásukat féltő laikusok helyett a papoknak kellett felvállalni; (E) az elnyomás erőssége időszakonként és településeken igencsak eltért, de ezt az egyházközségek irányítói sok esetben nem vették figyelembe, vagy (ami ritkábban fordult elő), feleslegesen kockáztattak, vagy (ez jóval gyakoribb volt) nem használták ki a lehetőségeket.

Az *örökölt hitélet és vallásosság* a negyvenes évek második felében sem a vallásgyakorlat buzgósága, sem a hitélet mélysége, sem az egyháziasság tekintetében *nem volt homogén*. Sokan csak illendőségből vagy kifejezetten személyes érdekből jártak a templomba. „Itt a tanyai nép adta a templomba járók nagyobb részét, a falusiak nem voltak vallásosok" – emlékezik vissza a fábiánsebestyéni plébános. „Itt, Csongrád megyében a pap úrnak számított a szegények szemében, akik megkereszteltették a gyerekeket, pappal temettettek, templomban esküdtek, de a szentségekhez járulás minimális volt. A férfiak nem gyóntak, csak esküvő alkalmával áldoztak. Vallásos tömegek csak városokban és nagyközségekben voltak." – meséli egy koronatanú, aki ezek után nem tartja véletlennek, hogy vidékükön az átlagosnál nagyobb mértékben bántalmazták a papokat a negyvenes-ötvenes években.

5.4.2. A rendszerváltás idején

A rendszerváltás idején nagyon különböző helyzetben lévő katolikus egyházközségek legalább annyira „nincseikkel" mint kincseikkel voltak jellemezhetők: (A) Az elvilágiasodott és ugyanakkor elvallástalanított környezetben (Aa) vergődő és kitartó, (Ab) fogyó és romló, (Ac) mennyiséget minőségre felcserélő egyházközségek egyaránt találhatók. (B) Városnyi lélekszámú (főleg nagyvárosi vagy nagyobb városi) egyházközségek között vannak, ahol (Ba) a pasztoráció kimerül a szentségkiszolgáltató tevékenységben, (Bb) ahol már a hívekből jó minőségű, az egyházközséggel azonosulni képes mag képződött. (C) Vannak a hagyományos vallásosságú és magas „vallási mutatókkal" jellemezhető falusi egyházközségek, (Ca) ahol a hitéletnek inkább csak mennyiségi mutatóira lehetnek büszkék, (Cb) ahol a hagyományos hitélet élő és az egész település arculatát formáló közösséget jelenti az egyházközség, (Cc) ahol a hagyományos mentalitás korszerű egyháziassággal és közösségépítő módszerekkel ötvöződik. (D) Szép számmal megtalálhatók a társadalmilag, kulturálisan és gazdaságilag lepusztuló falvak lepusztuló hitélettel jellemezhető egyházközségei, amelyeket egyikük plébánosa így mutatott be: „éljük a magunk befonnyadt szentségi életét".

5.4.3. A hitélet alakulása

Mi az oka annak, hogy a gyülekezeti lelkipásztorkodás területén számos új fejlemény ellenére sem mutatkozik olyan fellendülés, mint az oktatás, a karitász és az egyesületi tevékenység területén? Tény, hogy a rendszerváltás előtt még – nyilvánosan vagy rejtve – a gyülekezetekben folyó tevékenységek egy részét regionális vagy országos „profi" vallási szervezetek vették át, ám ebből még nem következik az, hogy ezek és/vagy ezekhez hasonló tevékenységek legalább is részben nem maradhatnának a gyülekezeti élet szerves „életelemei".

A 125 katolikus egyházközség egyharmadában az ottaniak úgy tapasztalták, hogy a rendszerváltás óta növekedett *a vallásukat rendszeresen gyakorló hívek* száma, másik harmadában csökkenést tapasztaltak, ötödükben nem változott, hetedükben 1989–91 között megemelkedett, majd néhány év múlva ismét csökkenni kezdett a vasárnap rendszeresen misére járó hívek száma. Nagyjából hasonló kép alakult a református „mezőn" is. Abban is van hasonlóság, hogy a létszámukban növekvő egyházközségek között a kisebb falvakban működőktől a nagyobb városokban működőkig mindenféle egyházközséget találhatunk, és abban is, hogy a gyerekek és szüleik, a fiatalok és a közép-korosztálybeliek, kevesebb helyen az értelmiségiek, vezető beosztásúak és a pedagógusok alkotják elsősorban a növekményt. És mindkét „mezőn" ott, ahol valamiféle paradigmaváltás következett be az egyházközség életében egy-egy karizmatikus személyiségű pap vagy (a reformátusoknál ritkábban) csoport működésének következtében. Csökkenő létszámú egyházközségeket is ugyanúgy lehet találni mindkét „mezőn" kisebb falvakban, mint nagyobb városokban.

Nagy eltérést mindkét egyházban mutat településenként *a vasárnapi istentiszteleten* résztvevők aránya (a hívek 5-30 százalékáig), mely a katolikusok körében átlagosan a hívek 15, a reformátusoknál (a gyermekistentiszteleteket figyelmen kívül hagyva) 13 százaléka. A regisztrált református hívek aránya a településen számba vett reformátusokhoz képest rendkívüli mértékben szóródik: 10-től 90 százalékig (az átlag 30-40 százalék körül); ugyanígy szóródik a rendszeresen istentiszteletet látogatók aránya a regisztráltakhoz képest: 10-től 55 százalékig (az átlag 20-25 százalék körül). Tipikusan református hitéletet jellemző adat, hogy a nagyobb ünnepeken átlagosan két-háromszorosára emelkedik a hívek száma.

Több településen tapasztalták mindkét felekezetben, hogy a cigányok csak a keresztelést és a temetést, esetleg az egyházi esküvőt igénylik, misére (a „magyarok miséjére") nem járnak, még a néhol eléggé nagy számban hittanra járó gyerekek sem. Több helyen tapasztalták, hogy az újrainduló egyházi általános és/vagy középiskola ellenére sem nőtt meg a 8-18 évesek körében a misére járók száma.

A katolikus „mezőn" tapasztaltak nagyjából érvényesek a „szomszéd rétjére" is: eléggé sok egyházközségben a hívek döntő többsége számára a hitélet a vasárnapi *misére, istentiszteletre járásra korlátozódik*, a gyerekek egy részénél pedig a hittanra járásra, már amennyire ez a tevékenység (önmagában) hitéletnek számítható egyáltalán. A gyengélkedő hitéletet jól jelzi a keresztelkedés, az elsőáldozás, a bérmálás és konfirmáció és a házasságkötés után *lemorzsolódók* nagyon nagy (60-95%-os) aránya. Többségük persze igazából nem is tartozott az egyházközség rendszeresen vallásgyakorló tagságába, inkább csak rövid időre „meglátogatta" az egyházközséget, aztán „kibérmálkozott" vagy „kikonfirmálkozott". Mindkét egyházban tapasztalható, hogy a rendszerváltás után megmutatkozó mennyiségi növekedés felhígulással, minőségi csökkenéssel járt együtt.

Természetesen nem igazán könnyű megállapítani, hogy valójában milyen minőségű a hitélet ott, ahol ma még eléggé sokan járnak templomba, ahol még „igénylik a szentségeket". Ugyanakkor nem csak olyan egyházközségeket jellemeztek átlagosnál mélyebb hitélettel, ahol még mindig tele a templom, hanem olyanokat is, ahol ugyan jelentősen csökkent a hívek száma, de megmaradtak „jó minőségű", „mélyen vallásos", „vallásukat megélő", „hitvalló", „felébredt" hívek. A katolikus egyházban a gyónás kivételével a többi szentség esetén csaknem valamennyi egyházközségben

tapasztalták, hogy 1989-91 körül megugrott a keresztelések, elsőáldozások, bérmálások és az egyházi házasságkötések száma, majd az ezt követő években visszaesett, több helyen jelentős mértékben. Egészen hasonló tendenciákat tapasztaltak a vizsgált református egyházközségekben is. Ez egyfelől azzal magyarázható, hogy a visszatérő hívek akkor rendezték elmaradásaikat, másfelől azzal is, hogy mind a régebbi, mind az újdonsült hívek buzgalma ilyen-olyan okok miatt egyre lankadt.

A katolikus egyházközségek többségét a következő négy kategóriába lehetett besorolni: (A) Gyenge szinten vegetáló és/vagy romló hitélet. Többségük pap nélküli plébánia vagy filia. (B) Az átlagosról leromló hitélet; elsősorban olyan kisebb településeken, ahol már „elfáradt" a hagyományos vallásosság. (C) Átlagos, rutinszerű, viszonylag stabil hitélet, amely egyaránt honos falun és városon. Ez a leggyakoribb típus, mely sok esetben olajazott üzemként működik. (D) Átlagos, rutinszerű, de a fejlődés jeleit felmutató hitélet, az előbbinél ritkábbak, inkább városi környezetben fordulnak elő. Ezeken a helyeken a hívek egy még kicsi, de növekvő csoportja nem csak a szentségekkel élésben buzgó, hanem közösségépítésben is részt vesz. (E) Intenzív, virágzó hitélet dinamikusan fejlődő egyházközségi kontextusban, ahol fontos szerepet kapnak a plébániai és a lelkiségi mozgalmakhoz tartozó kisközösségek, papjaik többsége lelkiségi mozgalomhoz tartozó és/vagy karizmatikus, kreatív, animáló személyiség. Mindezek a típusok, ha valamelyest eltérő arányban és némiképpen eltérő jellegzetességekkel is, a református „mezőn" is megtalálhatók. Sajátos helyzet alakult ki jó néhány olyan egyházközségben, amelyet a rendszerváltás után szerzetesek vettek át. Több esetben az idős, a gyakorlatból 40 évig kiesett szerzetesek vezetése alatt az addig jól vagy átlagosan működő plébánia rövid idő alatt jelentős mértékben leépült.

5.4.4. A lelkipásztorkodás területei

LITURGIA. Egy katolikus egyházközséget jellemző liturgikus események: napi szentmise, litánia, szentségek „kiszolgáltatás", több ünnep, többféle alkalmi (hétköznapi) szertartás (különféle áldások). E téren a katolikus „mezőn" kettős tendencia figyelhető meg: egyfelől a papság erőteljes fogyása következtében az egy papra jutó misék számának növekedése egyértelműen a liturgia ihletettségének és színvonalának a rovására megy, másfelől a plébániák életébe bekapcsolódó lelkiségi mozgalmakat kép-

viselő kisközösségek általában gazdagítják az egyházközségek liturgikus kultúráját. A református „mezőn" egyik tendencia sem jellemző. Többé-kevésbé jellemző viszont az, amit a katolikus homíliákról állapítottunk meg: a homíliák jellege, nyelve és színvonala meglehetősen különböző. Igen ritka az olyan pap, aki egyszerre képes az értelmiségieket és az egyszerű híveket megszólítani. Igen kevesen vannak azok, akik a gyerekek, a csak felületesen vallásos fiatalok vagy az értelmiségiek nyelvét beszélik. Mind az értelmiségi hívek, mind pedig a tizen-huszonéves fiatalok jelentős része papjaik beszédeit unalmasnak, primitívnek, túl kegyesnek vagy kioktatónak érzi. Rajtuk kívül mások is életidegennek, az ő világuktól távolinak érzik a hozzájuk „papos nyelven" szóló papok beszédét. A református igehirdetők egy részére is igaz, amit P. Zulehner (2004) a katolikusokról állapít meg: „Az egyetemes üdvösségpesszimizmus szellemében beszélnek. Sok szó esik a bűnről, az örök kárhozatról, alig valami az irgalomról, a szolgálatról, a világiak aktuális feladatairól és problémáiról, a közös küldetésről. Örömhír helyett dörgedelem és fenyegetés, ráadásul ez is alacsony színvonalon."

Énekkar. A katolikus egyházközségek 85 százalékában találni valamiféle énekkart (a nagyobb ünnepekre összeálló alkalmitól a professzionálisnak mondható, rendszeresen fellépő együttesekig). Egészen hasonlót tapasztaltunk a református „mezőn" is. Ugyancsak hasonló tapasztalat az is, hogy az énekkar néhány helyen egyben az egyházközség egyik – a vallási elitet, baráti társaságot is magában foglaló, jelentős – közössége is, és egyben az egyházközség kulturális tevékenységének egyik (több helyütt egyetlen) ágense is.

Hitoktatás. Az iskolai hitoktatás a legtöbb esetben eléggé nagy mértékben hit-oktatás. A gyülekezeti hitoktatás mindkét egyházban igen különböző összetételű képződményeket jelent. Például a reformátusoknál azonos, egészen hasonló vagy eléggé eltérő „műfajt" jelezhet a „bibliacsoport", „bibliakör", a „bibliaiskola", a „bibliaóra", a „bibliatanulmányozó csoport", „bibliaismereti tanfolyam" aszerint, hogy mennyiben jelent oktatást, lelkiségi-kegyességi életet, kisközösség méretű, többfunkciós baráti társaságot.

Olvasmány: Hitoktatás az egyházközségekben

Bár a rendszerváltás után mindkét „mezőn" megnő a hittanosok száma és korcsoportjukban aránya, a legtöbb helyen a növekedés hamar megáll, s jó néhány helyen mindkettő csökkenni kezd. Ugyancsak jellemző mindkét „mezőre", hogy a hittanosok száma és arányuk a megfelelő hívő korosztályokban rendkívüli mértékben eltérhet egyházközségenként, és az eltérés oka egyaránt lehet a különféle társadalmi-kulturális „terep" és a különböző jellegű, minőségű és hatásfokú hitoktatás. Néhol a hívőknek csak 2-3, néhol 10-15 százalékát teszik ki a hittanosok. Néhol az általános iskolásoknak csak 10-30, néhol meg 70-90 százalékát. Az 5–8. osztályosok körében mindkét egyházban gyakori a rendszertelen óralátogatás és erős a lemorzsolódás, és még erőteljesebben a konfirmáció/bérmálás után, és a középiskolások nagyságrenddel kisebb (csak 1-10 százalékos) arányban jártak hittanra, mint az általános iskolások.

Természetesen nagyon különbözik egyházközségenként a hitoktatás struktúrája és minősége is. Van olyan egyházközség, ahol akár tíz korcsoportban hitoktatnak, és van olyan is, ahol egyetlen összevont gyerekcsoport van. Még nagyon sok helyen nincs ifjúsági hittan, még kevéssé megoldott a felnőttek hitoktatása, összességében alulmúlja a náluk fiatalabbakét. Az ifjúsági- és felnőtthittan kedvezőbben alakulhat nagyobb – főleg egyetemi – városokban, ahol más, nem egyszer hatékonyabb plébánián kívüli katekézis-struktúrák is működnek.

Ma még mindkét „mezőn" jó néhány helyen – elsősorban a kisebb falvakban – csak lelkész oktat; nem is mindig azért, mert nem lenne segítség, hanem mert nem tűr meg maga mellett világiakat, de ma már a kisebb helyeken is az egy-két „laikus" (amúgy pedagógiában professzionális) hitoktató működik a lelkész mellett. A nagyközségek jelentős részében és a városokban már „laikusok" alkotják a hitoktatók többségét, lényegében már átvették a papoktól a hitoktatást. Ez a tendencia a katolikusoknál azért erősebb, mert kevesebb a pap, és több a hitoktatás mellett az egyéb papi feladat.

A mai hazai hitoktatásról általában el lehet mondani, hogy nagyjából és egészében üzemel. Más kérdés, milyen hatásfokkal és minőségben. Elég csak arra gondolni, hogy a hittanosok egy része meg sem jelenik az egyházközségi hitéletben, nem is beszélve a kibérmálkozásról és lekonfirmálásról. Minkét „mezőn" elég sokan – lelkészek és világiak egyaránt – úgy érzik, hogy az iskolai hitoktatás nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A barátságos, meghitt, otthonos plébániai termekhez képest az iskolai környezet jóval mostohább, a nulladik és a hatodik-hetedik-nyolcadik órában a gyerekek még vagy már fáradtak (Kamarás 2009b).

Karitász, diakónia. A legtöbb katolikus egyházközségben a karitász-tevékenység ma még leginkább beteglátogatás, másutt szegények és rászoruló hívek segélyezése, pedig a karitász Tomka Miklós (1998) szerint nem csak a szükség enyhítése, hanem társadalmi önsegély is. Amikor a 400 plébániai karitász közelmúltban történő létrejöttén örvendezik, egyben szomorkodik is: „Hogyan lehetséges, hogy csak ennyi van? Van-e elég élő szeretet, eltökéltség a rászorulók segítésére és képviseletére?" A karitász-tevékenység ma már jóval szélesebb, mint évtizedekkel ezelőtt, a beteglátogatáson, élelmezésen és felruházáson kívül beletartozik az ajándékkészítés idősek otthona lakói számára, az idősek napjának megrendezése, rászorulók hivatalos ügyeinek az elintézése, börtönpasztoráció, rászorulóknak olcsó árukat kínáló bolt működtetése, fogyatékos gyerekek számára klub működtetése, plébániai ingyen konyha és öregek napközi otthona megszervezése. Ezen a területen a református mező valamivel zöldebb, mint a katolikus. Zöldebb, de még nem rózsás. A fejlődő tendencia nem töretlen, erre utalnak ilyen megfigyelések: „Ma már kimerül a vasárnapi pénzadománnyal", „a diakónia keresi a helyét", „a lelkész betegsége miatt a beteglátogatás megszűnt". A reformátusoknál a pénzadomány mellett eléggé elterjedt a beteglátogatás, a lepramisszió, a rászorultak támogatása, a tészta-, lekvár- és savanyúságkészítés (egyházi iskolák és más intézmények, nyári táborok és más rendezvények számára). A 38 egyházközség között nem egy volt, ahol „főhivatású" diakónus működött, több helyen volt (vagy a közeli tervek között szerepelt) öregek otthona, napközi otthona. Ennél is több helyen támogattak határon túli gyülekezeteket.

A református gyülekezetek többségében még csak néhány diakóniai tevékenység szerepelt, de akadt jó néhány, ahol akár tucatnyi is előfordult. Ezeken a helyeken találkoztunk iszákosmentő misszióval, börtönmisszióval, drogprevencióval, fogyatékosok ápolásával és foglalkoztatásával. A diakóniai munka dandárját a nőszövetség helyi csoportjai és az asszonykörök végzik (az esetek jelentős részében mint többfunkciós csoport), de már jelentős az ifjúsági csoportok diakóniai tevékenységükből fakadó „hozzáadott értéke" is, ami megint csak református specifikum.

A katolikus plébániákon ott megy jól a karitász munka, ahol a rászorulók segítése összefonódik a kisközösségi, lelkiségi mozgalmi tevékenységgel. Jó néhány esetben egy-egy Szentlélek-szemináriumot elvégző közösségből alakuló imacsoport egyben karitászcsoport is.

Részvétel a helyi társadalom építésében. Ez a folyamat már – féllegálisan, óvatosan vagy éppen vakmerően – a rendszerváltás előtt elkezdődött, és itt-ott már komoly sikereket ért el. Lényegesen kedvezőbbé váltak a külső feltételek a rendszerváltás után, a belsők azonban sokkal lassabban váltanak kedvező irányba. Sok kérdés tisztázatlan még: Belül megerősödni vagy másokkal kooperálni? Identitásunkat kockáztatva elvegyülni vagy saját színeinkben megjelenni? Versenyezni vagy kooperálni? Misszionálni vagy dialogizálni? Megszentelni a profán világot vagy profanizálódni általa? Megszólalni vagy meghallgatni? Tájékoztatni vagy tájékozódni? Beengedni a világot a plébániára vagy kirajzani a plébániáról? Téríteni vagy térítés nélkül segíteni? Aktívan részt venni a helyi közéletben plébániai mezben is vagy csak egyénenként? Nem túl sokféle – de köztük elég sok szélsőséges – válasz születik, ám ezek jobbára jelszavak, kevés az átfogó, átgondolt elképzelés. Ennek egyik oka az, hogy eléggé kevés tapasztalat és eligazítás áll rendelkezésre.

Az eddigi gyakorlat elemzése után a következő típusok különíthetők el: (A) Az egyházközség nem vesz részt a helyi társdalom építésében, mert viszonya a település vezetésével, intézményeivel „rossz", „hűvös" vagy „békésen távolságtartó". Ennek okát a gyülekezetek általában az egyházakkal nem rokonszenvező vezetésben látják. (B) A részvétel meglehetősen formális és csak egy-két területre, akcióra szorítkozik. Az egyházközségek – főként lelkészei, cserkészei és kórusa által – reprezentálnak helyi ünnepségeken, a hittanos gyerekek részt vesznek karácsonyi műsorokban, a templomban hangversenyeket rendeznek és alapítványi miséket mutatnak be, alkalomszerűen szerepelnek a városi tévében. (C) A vezetéssel való jó viszony ellenére alig van érdemi együttműködés. Írnak ugyan a helyi újságba, kihasználják a képviselőtestület és az önkormányzati vezető testület részleges átfedését egyes ügyekben, vért adnak, megénekeltetik a templomi kórust, hangversenyre hívják a lakosokat, a polgármester rendszeres áldozó, de egyéb komoly közös és közérdekű vállalkozás nincs. (D) Az egyházközség érdemben részt vesz a helyi társadalom építésében. Azok a gyülekezetek, amelyek négy-öt területen is bekapcsolódnak a város életébe, amelyek több közös, együtt kitalált rendezvényt szerveznek meg, ahol szorosan együttműködik az önkormányzati szociális munka és a karitász, ahol a plébánia kulturális tevékenysége beépül a település kulturális kínálatába és fordítva.

KÖZÖSSÉGÉPÍTÉS. *Hartung Ferenc* vámosmikolai plébános szerint a katolikus „egy szolgáltató egyház, ebből hiányzik a testvériség, a közösség" (KAMARÁS 2003,121.). TOMKA Miklós (1998) előbb megerősíti, majd árnyalja ezeket az megállapításokat: „Az egyházközség legtöbbször nem annyira élő közösség, mint azt hívei szeretnék. Csak nagyon töredékesen felel meg saját ideáljainak. De a templom hetente összehoz néhány szóra embereket, akik egyébként nem kerülnének össze. A vallásgyakorlat, az erkölcs és egy sajátos kultúra hétről hétre tudatosodik. A gyülekezet közös ünnepei közösségteremtő és erősítő alakzatok, a rendszeres találkozások légkörében hamarább megfogalmazódik az egymásért való felelősség, mint egyébként." KAMARÁS (2003) szerint az igazság valahol a két megállapítás között van. A vasárnapi „gyülekezés" akkor lehet közösségteremtő, ha nem atomok, hanem legalább vegyületek találkoznak, és nem csak találkoznak, hanem keverednek, ötvöződnek össze vasárnaponként. Ehhez azonban a testvériség és közösségiség légköre is szükséges.

A vizsgált katolikus plébániák harmadában a rózsafüzér társulaton kívül még nincsen más igazi közösség, és a legtöbb rózsafüzér társulat sem igazi közösségként működik. Vannak olyan egyházközségek, melyekben már próbálkoztak különböző csoportok létrehozásával abban a reménységben, hogy közösséggé növik ki magukat, de ezek nem gyökereztek meg, s még csoportként is elhaltak. Másutt a plébános nem támogatta a hívek közösség- kezdeményezését, ezért ezek vagy elhaltak vagy kivonultak a plébániáról. Ilyen feltűnően közösséghiányos plébániák a kis falvaktól a nagyvárosokig mindenfajta társadalmi környezetben megtalálhatók.[17] A másik harmadhoz a valamiféle közösségi élettel jellemezhető plébániák tartoznak. Ezekben különféle csoportok, közösségek (társaságok, klubok, fórumok) találhatók. Többükben – és ez katolikus specifikum – egy-két lelkiségi mozgalom is képviselteti magát egy-két csoporttal, de ezek még nem határozzák meg a plébánia szellemiségét. Gyakran felülről szervezik meg (általában a papok) ezeket a csoportokat, melyek egy része akadozva vagy rutinszerűen működik, s ha jól is működik, akkor is inkább csak végrehajtó szerepben. A csoportok és közösségek ezeken a plébániákon a híveknek csak töredékét (általában az elitjét) fogják át, s eléggé elszigetelten működnek. Ez a típus városon gyakoribb, mint falun. Életerős közösségi

[17] A nagyobb városokban a közösségre éhes híveknek lehetősége van olyan plébániára átmenni – ha van ilyen, és a legtöbb esetben van –, ahol közösségre találnak.

élettel jellemezhetők azok a plébániák – ezek még nagyon kevesen vannak –, ahol egymást átszövő és a hívek jelentősebb részére ható közösségek vannak, vagy azok, amelyek kifejezetten közösségekre épülnek. Ezeket akkor is áthatja egy sajátos lelkiség, ha maga az egyházközség nem került közvetlenül a lelkiségi mozgalom hatása alá. Jellemző jegye ezeknek a plébániáknak az, hogy a csoportok és a közösségek állandóan működnek, gyakran jönnek össze, gyakran kezdeményeznek és hatékonyak. További jellemzőjük az, hogy a közösségek nem egyfunkciójú csoportok, hanem működésükben többféle feladat hatja át, gazdagítja, erősíti egymást. Mindezeket a jelenségeket a református „mezőn" is regisztrálhattam.

A református „mezőn" átlagosan három-négy csoport, közösség található. A hittanon, a különböző bibliaórákon, a konfirmáció-előkészítőn kívül az ifjúsági csoport volt a leggyakoribb, s ha hozzájuk vesszük a fiatal felnőtt, fiatal házas csoportokat és a páros köröket is, akkor az általunk vizsgált egyházközségek kétötödében él – természetesen különböző módon és intenzitással – ilyen közösség. A következő leggyakoribb jelenség (az egyházközségek harmadában) a nők különböző közösségei (nőszövetségi, nőegyleti csoport, asszonykör, kismamakör, nagymamakör, kézimunkakör), ezekben hol a diakónia, hol az ima, hol az egymás segítése (tapasztalatcsere), hol a tartalmas és egyben kellemes együttlét a domináns elem, és az esetek nagyobb részében többfunkciós közösségek. Ugyancsak az egyházközségek harmadában működik folyamatosan olyan énekkar, mely egyben élő közösség is. Ezeken kívül már csak ritkább vagy egyedüli esetekként találni imacsoportot, szenvedélybetegek körét, cserkész-egységet, a Bethánia-szövetség mozgalomhoz tartozó csoportot. Az egyházközségi közösségépítés eszköztára a református „mezőn" sem túl gazdag. Az ilyen és az ehhez hasonló megállapítások, mint „a lelkészeknek csak az úgynevezett templomos gyülekezeti tagokkal van kapcsolatuk", eléggé sokat sejtet mind az egyházközség közösségi életéről, mind „belmissziójáról". Leggyakoribb eszközök (mint a katolikus „mezőn" is) az egyházközségi kirándulás és (mint református specifikum) a szeretetvendégség. Mindkettő – az első szűkebb, a második szélesebb körben – a *Mérei Ferenc* által olyan fontosnak tartott együttes élmény generálója lehet. Ritkábbak a gyülekezeti napok (családi délelőtt és hasonlók), a családlátogatás és a gyülekezeti lapok, gyakoribbak az istentiszteletekhez kapcsolódó közösségi programok. Eléggé ritka ezen a „mezőn" is a „külmisszió", melyekre

a vizsgált egyházközségekben a hívogatás, a nyitott nap, az utcai evangelizálás és a lemorzsolódó tagok felkeresésének formájában találtunk példákat, de csak egy-két esetben.

A kalocsai egyházmegye zsinati könyve szerint a közösséget igénylő és rendszeresen templomba járó hívek az összlakosságnak mindössze 5,5 százalékát alkotják, az aktív, közösségépítők részaránya pedig csupán 1,4%. Úgy tűnik, hogy e téren a tendencia – legalább is a városokban – a negatív és a pozitív szélsőségek erősödése. Az igazi akadály ASZALÓS 1998b szerint a gondolkodásban, az egyházi jogrendszerben, a közösségirányítás gyakorlatában és a képzés hagyományaiban, lehetőségeiben és meglévő kultúrájában mutatkozik, hiszen ezek az elemek olyan történelmi időszakokban alakultak ki, amikor a hittagadók vagy közömbösek részaránya elhanyagolhatóan csekély, a kereszténység kulturális háttere pedig széles és szilárd volt. Ehhez kapcsolható *Drávai István*, egy soproni gyermekorvos foglalkozású egyházközségi aktíva megjegyzése, mely szerint egy plébánia akkor képes hatékonyan működni, ha civil értelemben is közösség. Ha a társadalmi feszültségeket és problémákat ebben a közösségben tudja földolgozni.[18]

LELKISÉGI MOZGALOM ÉS EGYHÁZKÖZÖSSÉG. A katolikus plébániák 10-15 százalékában működik valamilyen lelkiségi mozgalom, s további 5-10 százalékukban lehetett valamiféle hatásukat tapasztalni. Akadtak olyan plébániák is, ahol a lelkiségi mozgalom nem kívánatos jelenség, de a lelkiségi mozgalmakat nyíltan ellenzők száma egyre zsugorodik, ám az őket felkarolóké nem növekszik olyan ütemben, ahogyan erre az egyháznak szüksége lenne, ugyanis úgy tűnik, a lelkiségi mozgalmak, ahol megjelennek, átlelkesítik az egyházközség életét.

Természetesen az egyházközség és a lelkiségi mozgalom találkozása sokszálú, bonyolult folyamat, még az olyan, az ideálist megközelítő estekben is, mit az Káposztásmegyeren történt. Egy újonnan épült lakótelepen – az ott élő kisközösségek hívására –„megjelent" két „Fokoláre mozgalomhoz tartozó pap, akiknek életén átsugárzott a lelkiséghez való tartozásuk. Az emberekkel való bánásmódjukban – ahogyan ezt a káposztásmegyeri modellt kutató BÖGRE Zsuzsa (1998) fogalmazza – „előélték azt a magatartást, ami meggyőződésük szerint evangélium szerinti élet volt". Az őket odahívó

[18] Személyes közlése.

és követő hívek kis csapata egyrészt olyan keresztényekből állt, akik a korábbi plébániájukon hozzá voltak szokva a közösségi élethez, másrészt olyan új megtérőkből, akik elfogadták, hogy a kereszténység és a közösségi élet elválaszthatatlan egymástól. A lakótelepiek, főleg a vidékről fölköltözők otthonhagyott kapcsolataikat szívesen pótolták e közösség tagjaival.

Olvasmány: A káposztásmegyei alternatíva

Mivel az itt munkálkodni kezdő papok *(Tomka Ferenc* és *Jávorka Lajos)* a lelkiségen kívül inkább mozgalmi, mint egyházközség-építési tapasztalatokkal rendelkezett, ezért is közösen, együtt a hívekkel kellett megteremteniük az *egyházközséget mint életformát*. A papok körül alakuló mag felfigyelt a papok közötti „egységre", és követni kezdték a mintát. A „magból" képviselő testület lett, amelyben a szeretet és az egység volt a vezérelv, háttérbe szorult nem csak a sürgősség, de még a szakmai kompetencia is. Ugyanakkor a normák is állandóan módosultak, s itt is érvényesült az az elv, hogy a folyamatos normakorrekció csökkenti a normával való szakítás esélyét. A lelkiségre alapozott egyházközség papjai mindazonáltal nagy energiákat fordítottak arra, hogy az egység elve racionálisan is érthető legyen a közvetlen munkatársak körében. Megindult a közösségi élet, felépült egy hatalmas templom és közösségi ház, egyik program a másikat követte a résztvevők megelégedésére. A rendezvények népszerűek voltak. *Munkacsoportokat* szerveztek, a közvetlen munkatársak egy-egy munkaterület felvállalásával saját csoportot is hozhattak létre, s a csoportok egymástól eltérő szokásokat is bevezettek. *Bögre* jellemzőnek tartja, hogy a kialakult plébániai normától eltérő csoportok is működhettek, méghozzá zavartalanul. A plébánián minden programötletet megvitat a képviselőtestület, vagy egy koordinációnak nevezett bizottság, s mérlegelés után engedélyezi azok megvalósítását. Az egyházközség közvéleménye minden programot véleményez. A plébániaközösség tudatosan alkalmaz egy olyan normarendet, amelynek kialakításában a közösségi tagok közvetlenül részt vettek. E plébánia vezérértéke az egység, melyet először a magyar egyházban a Fokoláre mozgalom kezdett terjeszteni. Ezért az egyházközségi programok célja a szeretet megtapasztaltatása. A szeretetközpontú értékrendet megvalósító normarend a közösségi szellemet állítja középpontba. Jellemző, a plébániát csak úgy emlegetik a hívek, hogy „közösség". A közösség a Fokolárétól nem a normarendet, hanem az értékrendet vette át, s ezt az értékrendet a plébánia sajátosságai szerint valósítják meg (KAMARÁS 2003, 126–127.).

A kaposvári Szent Imre plébánia példázza a közösségépítő egyházközség másik lehetséges megvalósulását. *Varga László* plébániáján az ima, a liturgia, a karitász és a közösségi élet szerves egységben van. Folyamatosan működik és hetente jön össze a Szent Lélek Szeminárium eredményeképpen létrejövő hét karizmatikus közösség, két egyetemista és főiskolás csoport, a keresők csoportja, bibliaóra résztvevői, több középiskolás hittancsoport, gitáros csoport, az ökumenikus börtönmissziós csoport, a ministránscsoport, a gyermekközösség, az énekkar, a hitoktatói munkacsoport, a házas közösség, a szeretetszolgálat és ezen a plébánián a képviselőtestület is. Havonta találkozik a rózsafüzér társulat, a világi ferencesek, a Jézus Szíve családja, a Szeretet misszionáriusai, a Keresztút a börtönben lévőkért csoport, a családpasztorációs csoport, a Hit és Fény csoport, az ÉLŐK férfiközösség. Havi közösségi alkalom a gyerekek számára minden hónap első vasárnapján születésnap ünneplést szolgáló Szörpentő-hörpentő. Ha a csoportokat tíz fővel számoljuk, akkor is több száz főt tesz ki ez a közösségi mag, ha mindenki legalább két csoportnak a tagja. Minden harmadik hétvégén csendes napot rendez a plébánia az ország minden részéről ide érkező fiataloknak. Vannak éves programok is: az andocsi ifjúsági találkozó, nyaralás és lelkigyakorlat a plébánia szőlősgyöröki házában, valamint három bál.

Ifjúsági pasztoráció. Ahol nincsen, vagy alig van ilyenfajta tevékenység, vagy azért nincs, mert nincsenek fiatalok, vagy azért, mert nincs alkalmas animátor. A többi helyen rendkívül eltérő tevékenységeket, tartalmakat és szervezeti formák találhatók. (A) Van, ahol egyetlen forma működik. Leggyakrabban az ifjúsági hittan, ritkábban az ifjúsági énekkar, ministráns gyűlés, ifjúsági kisközösség, nyári tábor jelenti az ifjúsági pasztorációt. Ezek tartalma és minősége eléggé eltérő lehet. (B) Másutt egymás mellett több, de rendszert még nem alkotó forma működik. Erre a típusra általában az a jellemző, hogy erősen függ a mindenkori lelkipásztoroktól. Vagy úgy, hogy ő indítja és tartja fönn az ifjúsági munkát, vagy úgy, hogy ő az, aki engedi az öntevékenységet, s távoztával megáll, vagy elszegényedik az élet. (C) Az egyházközségek kisebb részben a sokszínű ifjúsági pasztoráció szerves részét képezi a plébániai közösségi életnek, mint ez Káposztásmegyeren és a kaposvári Szent Imre plébánia estében is látható.

Egészen hasonló a helyzet a református egyházban is. A vizsgált gyülekezetek nagyobb részében az ifjúsági csoportok 18-25 évesekből rekru-

tálódnak, és csak ritkábban középiskolások köréből. Találni több olyan nagyobb várost, ahol már évek óta nem sikerült középiskolás csoportot létrehozni vagy megtartani. Igaz, ennek egyik oka az volt, hogy ez a korosztály a református középiskolában járt „gimi-ifi"-re. A katolikus „mezőn" is létezik az egyházi iskolák „ifjúság-elszívó" hatása, ott azonban ezt valamennyire ellensúlyozzák a plébániai keretekben (vagy ott is) működő lelkiségi mozgalmakhoz tartozó közösségek.

A „feltérképezett" ifjúsági csoportoknak csak kisebb része legalább hetenként találkozó, *többfunkciós, kezdeményező, a gyülekezet életében meghatározó* szerepet játszó közösség, amelyek tagjai ezt a csoportot a család után elsődleges közösségüknek tartják, referenciacsoportnak, életviláguk szerves részének. Egyik részük még csak ott tart, hogy a szokásos összejöveteleken kívül kirándulást, nyári tábort és más programokat is szervez magának, másik részük már ott, hogy tevékenységük másokra is irányul: karitatív, diakóniai (beteglátogatás, táboroztatás), hitoktatói, egyházközségi kulturális és liturgikus tevékenységet is végeznek. Ezek a közösségek akkor is otthonuknak érezik az egyházközséget, ha még nem áll rendelkezésükre ifjúsági otthon, ifjúsági pinceklub vagy kondi-terem.

Az ifjúsági pasztorációnak fontos része (sok helyen csak lenne) *az ifjúsági körében végzett missziós tevékenység*, erre azonban alig találtuk példát. E kevesek egyikeként az egyik megyeszékhelyen működő gyülekezet kondi- és játéktermet működtet missziós céllal, amelyet a gyülekezet alkalmai után használhatnak. Ezzel olyan fiatalokat sikerült „odaszelídíteni", akiknek szülei nem fordultak meg a gyülekezetben.

Kultúraközvetítés. Ebben a tekintetben is óriási különbségek tapasztalhatók minkét „mezőn". A liturgián és a hitoktatáson kívüli kultúraközvetítés – ott is, itt is – számos egyházközségben kimerül az egyházi lapok és könyvek terjesztésében. Az egyházközségek egy részében ezen kívül saját ének- (esetleg zene-) karuk és orgonistáik vagy vendégszereplő énekesek és zenészek koncertjei jelentik a kulturális kínálatot. A plébániák maradék részében a felsoroltakon kívül a liturgián kívüli misztériumjáték és színjáték, könyvtár, politikai szimpóziumok, pszichológiai szaktanácsadás, táncház és játszóház, népszokások felelevenítése, gazdasszonyképző tanfolyam, tudományos és ismeretterjesztői előadások szerepelnek. Már néhány plébánián működik plébániai kultúrház, néhány helyen pedig a tervek között szerepel. A vizsgált református gyülekezetekben a zenei

programokon és a sajtó- és könyvterjesztésen kívül még képzőművészeti kiállításokat, ismeretterjesztő és tudományos előadásokat, szervezett színházlátogatást, testformáló- és gyógytornát, a városi lapban megjelenő írásokat regisztráltunk. Eléggé ritka a református „mezőn" a népi hagyományok őrzése, ápolása. Sok helyen ebből már csak az ülésrend, úrvacsorarend, a harangozásrend, a diktálással éneklés maradt.

Kapcsolatok más egyházakkal. A „más egyházak" minkét mezőn szinte kizárólagosan más felekezeteket jelent, azok közül is elsősorban a „testvéregyházakat", amelyek református viszonylatban a katolikusok és az evangélikusok, két esetben a baptisták. A „hitbéli szomszédokkal" való bármilyen együttműködésről vagy bármilyen *ökumenikus megnyilvánulásról* nem sok szó esik ezekben akár a katolikus, akár a református esettanulmányokban. A legtöbb egyházközségben a „kötelezően", rutinosan letudott egyetemes imahéten kívül semmi érdemleges nem történik. Igazi, érdemi együttműködést csak a vizsgált esetek hetedében találtunk. Az egyházközségek harmadában jónak minősítették a kapcsolatot, de nem tudtak beszámolni érdemleges együttműködésről, mélyebb, szorosabb kapcsolatról; másik harmadában „semleges" „diplomatikus" vagy „se hideg, se meleg" a viszonyulás, vagy pedig az egyik felekezettel jó, a másikkal nem; minden ötödikben pedig hideg vagy éppen ellenséges. Az *elhidegülés és ellenségeskedés* fő oka az erősödő verseny az „üdvjavak" kínálatában, a rivalizálás, a „tisztességtelen verseny", a potenciális vagy tényeleges hívek egymás előli „elhalászása", „levadászgatása". Gyakoribb változat, amikor az egyik felekezet lelkésze direkt vagy indirekt módon jelzi, hogy az ő felekezetük az egyenlők között mégis csak az első.

5.4.5. *A vezetés*

A lelkészek. A lelkészek nem csak nemük, családi állapotuk, személyiségük, lelkiségük, habitusok, életpályájuk, hanem pozíciójuk és szerepük szerint is eléggé sokfélék: egy vagy több gyülekezet lelkészei, lelkészek és segédlelkészek; fő állású és mellékállású „fő"- és segédlelkészek; egyedül vagy párban, egyedül (vagy csupán lelkészpárral) vagy csapatban szolgálók. Vannak olyan „családi vállalkozások" (lelkészházaspárok, a lelkész és segédlelkész gyermekei), melyek nem igen fogadnak be „laikus" elemet. Kamarás (2003) kutatása igazolta egy katolikus hívő ironikus megjegyzését: „A papok között akkora a különbség, mint a teológia és a geológia között:

ég és föld. A katolikus papok egyik véglete a még a tridenti szellemben uralkodó nagyúr, a másik pedig, aki egy közösség tagjaként és egy közösség tagjának érkezik plébániájára, ahová magával hozza azt a két intézetből magához vett beteget, akit már öt éve maga ápolt, előző közössége segítségével. A református „mezőn" egyik véglettel sem találkozott. Ezen kívül másféle eltérés is megfigyelhető a katolikus és a református „berkekben". A katolikusoknál eléggé jellemző paphiány[19] nem tapasztalható a reformátusoknál. Ugyanakkor nem érzékelhető eléggé a vezetésben a református presbiteri elv, a paritás elve, mely csak kevés helyen válik a közösségiség és a „demokratikus" vezetés generálójává, katalizátorává.

A katolikus hívek többsége a plébános egyeduralmát, egyszemélyi vezetését tapasztalja. Akadnak parancsolásra, vezetésre alkalmatlan papok, akik „mindenki csinálja azt, amihez ért" és hasonló jelszavakkal kiengedik kezükből az ügyeket, s demokrácia helyett káosz jellemzi a plébániát. Ma már jó néhány példa akad az ugyan nem kifejezetten demokratikus, de a bölcs és rugalmas vezetésre. Számos plébánián a plébános tudatosan próbál nyitni a demokratikus vezetés (még ha ezt nem is nevezi így) irányába szakértők, a képviselőtestület és a közösségek bevonásával. Akad már néhány olyan egyházközség-közösség, melyeket szociológiai értelemben demokratikusan irányítottnak tekinthetünk, amelyek legfőbb sajátossága a szeretet jegyében történő érdekegyeztetés, ami persze egyáltalán nem zárja ki a szakszerűséget.

Az, hogy sok helyütt szinte mindent a pap csinál, vagy azért van, mert nem igényli a segítséget, vagy azért, mert bevonna ugyan a lelkipásztori munkába is híveket, de nincs kit, vagy pedig azért, mert bevonna ugyan világiakat, de a hagyományos vallásosságú vagy a fogyasztói mentalitású hívek ezért vagy azért nem válaszolnak a hívásra. Sok esetben – ez a leggyakoribb – a pap teljesen nincs egyedül, de csak egy kis csoport áll mellette, amely lehet fizetett munkatársakból álló csoport, a pap klikkje vagy a papot kezében tartó klikk, egy igazi, egyszerre lelki- és munkaközösség. A valóban demokratikusan működő egyházközségek egyik változatában a különböző munkacsoportok és/vagy a magközösség igyekszik minél többeket bevonni. A másik változatban a képviselőtestület nem csak képviseli, hanem munkájába be is vonja a híveket. A harmadikban az egyházközség kisközösségekre épül.

[19] Szinte valamennyi katolikus egyházközségben a kelleténél kevesebb pap működik.

Úgy tűnik, a református „mező" ebben a tekintetben valamivel zöldebb, hiszen a vizsgált gyülekezetek negyedrészében (kilencben) kívül-belül (vagyis hívek és a kutatók is) kifejezetten demokratikusnak, nyolcban pedig kifejezetten antidemokratikusnak érzik a vezetést, a többiek a kettő között szóródnak.

A KÉPVISELŐTESTÜLETEK, PRESBITÉRIUMOK. Természetesen jogosan feltehető a kérdés, mennyiben tekinthető egy gyülekezet működése demokratikusnak, ahol a presbitérium összetétele egyáltalán nem tükrözi a hívek nemi, életkori, társadalmi, vallásossági összetételét. A rendszerváltozás időpontjához képest a katolikus plébániákon lassú változás tapasztalható: a képviselőtestületek aktívabbak, többféle ügybe és érdemibb döntésekbe kapcsolják be őket, tagságuk fiatalodik, és lassan növekszik a nők aránya. E vonatkozásban azonban még rendkívül nagyok a különbségek: még mindig vannak nők és fiatalok nélküli testületek, vannak formálisan létező, de nem működő testületek, miközben a plébános másokra (fiatalokra, szakemberekre, közösségekre) támaszkodva vezeti a plébániát, és vannak már állandóan munkában lévő és akár hetente ülésező, közösségként működő testületek. Vannak még szép számmal olyan testületek, amelyek lelkesen lehordják a plébánia padlásáról a galambpiszkot (vagy azért, mert csak erre kérik fel őket, vagy azért, mert csak erre alkalmasak), és akadnak már szép számmal olyanok is, akik nem csak a lelkipásztori koncepció végrehajtásában, de kidolgozásában is részt vesznek. Mindez szinte szóról szóra áll a vizsgált református presbitériumokra is, amelyek tizedében nem volt nő, felében negyede sem, s csak hatodában haladta meg a negyven százalékot a nők aránya. A negyven éven aluliak aránya ugyan nem volt sokkal alacsonyabb, mint a hívek körében, de az aktívabb, feladatot vállaló, a jövőre orientált negyven évesnél fiatalabbak aránya az esetek kétharmadában nulla és húsz százalék között volt. Nem egyedi eset a Budapest-környéki agglomerációs kisváros felerészben fiatalokból álló gyülekezetéé, ahol az egyházközség ügyeiről egy olyan presbitérium dönt, amelynek többsége 60 évesnél idősebb.

Nagy eltérések vannak a gyülekezetek között a képviselőtestületi és presbitériumi munka intenzitásában, a presbitérium egyházközségi súlyát és szerepét illetően (mennyire formális vagy érdemi, mennyire kezdeményező vagy végrehajtó, mennyire „lelki" vagy csak technikai, mennyire kompetens, szakszerű). Vannak évente csak néhányszor, havonta és még gyakrabban tanácskozó (vagy éppen csak „ülésező") testületek. Vannak olyanok, melyek különféle munkabizottságokat működtetnek, és olyanok, akik minden fontosabb ügyet megtárgyalnak. Vannak egyes feladatokra (műszaki, kommunikációs, karitatív, missziós) „szakosodott" presbitériumok: egyesek elsősorban csak tataroznak, mások főképpen csak a diakóniai munkát végzik. Jó néhány helyen már egyenesen anakronisztikus képződmény a presbitérium: „Nagyrészt nyugdíjas parasztemberek, nők alig. Nincs tekintélyük, legtöbbször nem is értik meg, mit szeretne a lelkész, s ha meg is szavazzák, másnapra elfelejtik". Jó néhány helyen elsősorban csak a presbiteri vérvonalhoz tartozó „vének" lehetnek presbiterek, betelepülők és fiatalok semmiképpen sem. A katolikus „mezőn" nem igen tapasztaltam azt, amit református „berkekben" több esetben is: a presbitérium lelki gondozását, lelki továbbképzését. Némely presbitériumok új szereppel és funkcióval bővülnek, elmozdulnak az imacsoport, a hittancsoport, vallási kisközösség irányába.

Sem a katolikus, sem a református adatok alapján nem igen adható egyértelmű válasz arra a kérdésre, hogy hogyan helyezhető el a klerikusok és a világiak között a presbitérium szociológiai értelemben, hiszen teológiai értelemben a világiak is a királyi papság halmazába tartoznak. Néhol nagyon közel vannak a „szent pólushoz", néhol eléggé vagy nagyon távol, hiszen jó néhány helyen a formálisan működő, bólogató jánosokból álló presbitérium sokkal kisebb szerepet játszik a gyülekezet életében, mint a lelkész közvetlen munkatársai, akik más körökhöz tartoznak: hitoktatók, különböző munkacsoportok és gyülekezeti közösségek vezetői (vagy vezető személyiségei), teológusi képzettséggel rendelkező világiak. ASZALÓS 1998b a katolikus egyházközségekben a pap és a világiak kapcsolatát tekintve ötféle viszonynak megfelelő ötféle szerepet különböztet meg a világiak között: (A) a paphoz közel álló hatalmi elit, (B) a pásztor és a nyáj közé iktatott terelő puli szerep, (C) merőben formális, szolgai szerep, (D) kezdeményező szerep, (E) konfrontálódó szerep. Mindezeket a „laikusszerepeket" a református „mezőn" készült esettanulmányokban is megtaláltam.

5.4.6. *Stratégiák és eredmények*

A katolikus „mezőn" a 2003-2005-ös években szép számmal akadtak *jövőkép nélküli* plébániák. Voltak olyanok, ahol az eléggé ellentétes elképzelésekből nem állt össze egységes koncepció. A valamiféle stratégiával

rendelkező plébániák elképzeléseinek fő eleme az ifjúsági pasztoráció volt, ez azonban vagy túlságosan elvont maradt, vagy csupán egy-egy részleges ötletként jelent meg. Csak néhányukban jelent meg egyértelműen a közösségépítés. Egyébként a bármilyen jellegű közösségépítést megelőzve a templomépítés és -felújítás volt a második leggyakoribb stratégiaelem, a harmadik pedig a lelki élet elmélyítése, de felerészben csak általánosságok szintjén. Alig akadt olyan *átfogó stratégia*, melyben szerves egységben volt *az utópia és a reális célkitűzés*. Eléggé feltűnően hiányoztak ezekből a katolikus pasztorációs elképzelésekből a karitász, a liturgia, a hívekkel való kommunikáció, az ökumenika, a misszió és a katekézis megújítása.

A református gyülekezeti jövőképek eléggé hasonlóaknak bizonyultak. Itt négy stratégiai elem emelkedett ki – nagyjából azonos mértékben – a csak egy-két esetben előforduló többiek közül: az építkezés, a közösségépítés, az ifjúsági pasztoráció és a diakónia. A szeretetszolgálat ilyen erőteljes megjelenése a jövőképekben reformátusa specifikum. Jól jellemzi ezeket a stratégiákat, hogy a négy elem közül akárcsak három is a vizsgált egyházközségek felében sem fordult elő, vagy eléggé dimenziószegényes, kevéssé átfogó elképzeléseknek tekinthetően. A református „mezőn" ritkábban előforduló stratégiaelemek: a misszió, a hitélet erősítése és modernizálása, kultúraközvetítés. A diakóniai elképzelések között szerepel cigánymisszió, vakmisszió, gyülekezeti szeretetotthon, szociális falu, diakónusok beállítása; a missziós tervek között a templomba járás megkedveltetése jótékonysági koncertekkel, énekes-zenés alkalmak fiatalok számára, volt konfirmandusok felkeresése, filmkör; a kultúraközvetítési ötletek között pedig hangverseny, filmklub, olvasósarok, kiállítások, skanzen, kávéház.

Olvasmány: Az egyházközségi munka eredményessége

Egy egyházközség eredményességéről, minőségéről – annak ellenére, hogy egy egyházközség „szabad szemmel láthatóan" társadalmi szervezet is – csak kellő óvatossággal szólhat a szociológus, akár az istentisztelet vagy az ima hatékonyságáról vagy a hitélet minőségéről, ugyanis a gyülekezet Isten népe, szent közösség, és így jelentős részben transzcendens jelenség is. Kellő óvatossággal (és kutatói alázattal) az egyházközség mint szervezet felfogható a benne kialakuló hitélet (vagyis tartalma, minősége) lehetőségi feltételének, de nem tekinthető okának, csak befolyásoló tényezőnek.

Kamarás (2003, 2009) a katolikus és a református „mezőn" folyó kutatásai eredményeit összegezve a hitélet szociológiai mutatókkal mérhető mineműségét tekintve öt szintet különböztetett meg: (A) Nem kevés helyen talált *gyenge, stagnáló vagy romló* hitéletet, ahol kong a templom, ahol a vallásosság eléggé üres forma, ahol változásra nem is lehet számítani; elsősorban elhaló, kis falvakban, általában papok nélküli plébániákon vagy filiákban. Bár a református egyházban lényegét tekintve nincsen paphiány, de akad eléggé sok szórványgyülekezet, és ezek közül jó néhány ilyen társadalmi terepen működik. (B) A második szinten *az átlagosról leromló* hitélettel jellemezhető plébániák tartoznak, ahol ha továbbra is mindent a plébános csinál, és csak az egyre fogyó rózsafüzér-társulat képviseli a buzgóságot, a lelkiélet hamarosan elszárad. Ezek többsége is olyan kisebb településen működik, ahol már elfáradt a hagyományos vallásosság. „Ilyen is akad nem egy a szomszéd rétjén". (C) Mindkettőnél jóval gyakoribb mindkét „mezőn" a harmadik szint, *az átlagos, viszonylag stabil* hitélettel jellemezhető egyházközség falun és városon. Ennek egyik altípusa a *rutinszerűen*, megbízhatóan működő *„egyházközség-üzemek"* (minkét „mezőn" inkább városokban és nagyobb községekben), a másik az *élő népi vallásossággal* jellemezhető egyházközség, főleg kisebb falvakban, a harmadik altípusa olyan kisebb helyen működő filiák (reformátusoknál), társegyházközségek, amelyek fejlődő, életképes vagy fejlődésnek induló egyházközséghez tartoznak, és onnan nekik is csurran-csöppen valami. (D) Ennél ritkábbak a negyedik szintre sorolható egyházközségek mindkét „mezőn": azok *a „mozgásban lévő" egyházközségek*, amelyekben a hívek egy vagy több csoportja aktívan részt vesz a közösség építésben és a hitélet „intenzifikálásában". (E) Az ötödik szintre sorolható gyülekezetet mindkét „mezőn" eléggé keveset találtunk. A katolikus „mezőn" ezek többségében fontos szerepet kapnak a plébániai és a lelkiségi mozgalmakhoz tartozó *kisközösségek*, papjaik többsége lelkiségi mozgalomhoz tartozó és/vagy karizmatikus, kreatív, *animáló* személyiség. A reformátusok esetében is olyan közösségekkel és papokkal lehetett találkozni, akiknek habitusa, lelkisége erősen emlékezetet a katolikus „elitére".

Kamarás (2003) a katolikus egyházközségek közül azokban talált eredményes pasztorációt, (A) ahol még él a mély hagyományos vallásosság, (B) ahol karizmatikus személyiségek állnak a gyülekezet élén, (C) ahol van mozgalmi háttér, (D) ahol van regionális papi közösségi háttér, (E) ahol a plébánia kisközösségekre támaszkodik, (F) ahol közösséggé alakuló munkacsoportokra támaszkodhat a plébános, (G) ahol az élő közösség és a racionális szervezet szerencsésen kombinálódik, (H) ahol együttes élményből fakadó közösségekre épül a plébánia, (I) ahol

alulról, kisközösségből fölfelé épülő a plébánia. A (C) és (D) típus katolikus specifikum, a többi mind megtalálható a református „mezőn" is. Az eredményes lelkipásztorkodás ott is, itt is egyfelől erősen személyfüggő, másfelől erőteljesen közösségfüggő. Ma még a református egyházközségi élet is őrzi a hagyományos pásztor–nyáj pólusok szabta vertikális struktúrát, de már itt is egyre erősödnek a horizontális szerkezetek (KAMARÁS 2003, 137–140.).

1) *Mennyire tartja utópisztikusnak, mennyire reálisnak P. Zulehner egyházképét?*
2) *Hogyan jellemezné az ön által ismert egyházközség működését, hitéletét, vezetését, eredményességét szociológiai szempontból?*
3) *Milyen különbségeket lát a katolikus és protestáns egyházközségek között?*

IV. VALLÁS ÉS TÁRSADALOM

Befolyásolja-e a vallás a gazdaságot, a társadalmi rétegződést vagy a politikát? A gazdaság, a politika, a társadalmi struktúra mennyiben és miképpen befolyásolják a vallásosság mikéntjét és mértékét és a vallási szervezetet? Ezek jogos kérdések, de hiányoznak mellőlük a vallásnak a társadalmi-gazdasági helyre gyakorolt befolyását feltételező kérdések. TOMKA (2000) határozottan úgy gondolja, hogy a társadalmi-gazdasági helyzet meghatározó szerepe mellett (ami eléggé nyilvánvaló a vallási szervezet vagy a vallás és a hatalom viszonyának vizsgálatakor) jobban megfelel a vallásszociológia számára az a megközelítés, mely az egyéni szándékoknak, értékeknek és céloknak is fontosságot tulajdonít a társadalmi-gazdasági helyzet meghatározó szerepe mellett.

1. VALLÁS ÉS GAZDASÁG

1.1. A társadalomban adódó lehetőségek és megoldatlanságok

A laikus számára is eléggé nyilvánvaló, hogy a *gazdasági biztonság hiánya*, a sikertelenség, a szegénység és a tehetetlenség fogékonyabbá teheti az embert a vallás iránt (RADIN 1937). Ezzel szemben a jólét csökkentheti ezt a fogékonyságot. *A létfenntartás szintjén* maradó és központosított szervezettel nem rendelkező társadalmakban a vallási specialisták (papok, szerzetesek) joggal számíthattak bizonyos gazdasági előnyökre, hiszen idejét teljesen lefoglaló létfenntartó munkája mellett nem tudta volna vallási tevékenységét megfelelőképpen végezni. *Minél inkább összpontosított* a gazdasági és a politikai rendszer, annál szilárdabb és annál inkább kivételezett helyzetbe került a vallási rendszer, a *demokratikus társadalmi* berendezkedés esetén viszont az uralkodó rétegek kevésbé hajlamosak

arra, hogy hatalmukat a vallási vezetőkkel megosszák. Jó néhány példát találhatunk arra is, hogy minél szegényebb egy társadalom, annál nagyobb a vallási tevékenységre fordított vagyon aránya (YINGER 1957).

1.2. A vallási kultúra és a gazdaság

TROELTSCH (1965) arra figyelmeztet, hogy a különböző keresztény irányzatok társadalmi etikái közötti különbség aligha magyarázható közvetlenül a termelő erők vagy/és a termelési viszonyok változásaival. Ezzel szemben WEBER (1982) azt igyekezett bizonyítani, hogy – ha nem is okként, de katalizátori szerepben – a protestantizmus volt a kapitalizmus kiváltója.

Jól érzékelhető, hogy a vallási kultúra a gazdasági cselekvés módját, a munkakedvet, a munka eredményének felhasználását, a társadalmi elosztást is szabályozza, hiszen a *protestáns országok előbb kapitalizálódtak* és nagyobb gazdasági fellendülést éltek át, mint a katolikusok. Ennek értelmezését, indoklását nyújtja a „Weber-tézis". Ennek első, szűkebb változatának az alapgondolata, hogy a világ más pontjain is elértek arra a társadalmi-gazdasági fejlődési szintre, mint a 16. századi Európa, ám másutt mégsem lett belőle kapitalizmus. WEBER (1982) szerint azért, mert a történelem időnként *ugrásokban fejlődik*, s hogy az megtörténhessen, hirtelen át kell alakulnia a társadalom cél- és normarendjének, etikájának. Ilyen esemény volt a protestantizmus megjelenése, ami alapjában változtatta meg a munkafelfogást, a teljesítménymotivációt, az egyén szerepét Istennel és a közösséggel szemben. *Weber* emlékeztet arra, hogy az egyház közvetítő szerepének gyengülésével *a reformáció* az *egyént* nem csak vallásilag, erkölcsileg, hanem nyilvános társadalmi és gazdasági szerepében is felértékelte, ezzel megteremtve a *polgári fejlődés* emberképét. Átértékelődött a munka szerepe, ugyanis a reformátorok isteni feladattá, küldetéssé, *hivatássá* értelmezték át. A döntő momentum *Weber* szerinte a kálvini predesztináció-elmélet, mely szerint kiválasztottjait Isten már földi életükben előnyben részesíti. A puritán protestánsok (leginkább a kálvinisták, a kvékerek, a baptisták) protestáns módon aszkétikus élete szinte teljesen az üdvösség megnyerése körül forgott, és ennek útját-módját szinte kizárólag a szorgos munkálkodásban találták meg. Vallották, hogy a kiválasztottak sikeresebbek az életben, és akik sikeresek, azok alighanem a kiválasztottak közé tartoznak, hiszen Isten azt akarja, hogy sikeresek

legyünk (és a kiválasztottakat segíti is ebben). A sikeresség és a sikeres ember gazdagsága abban az időben még nem a hedonista és fogyasztói mentalitással ötvöződött, hanem a vallásos *puritanizmus* takarékossági és fényűzésellenes eszméjével. A korai kapitalizmusban a siker eredményeit nem volt szabad fölélni, hanem meg kellett takarítani, további sikerek megalapozására kellett fordítani. Elindult a kezdeti tőkefelhalmozás.

Olvasmány: Vita a Protestáns etikáról

Az egyik ellenvetés szerint nem minden protestáns ország lett kapitalista (például a kálvinista Skócia), de ők figyelmen kívül hagyják, hogy *Weber* nem gondolta azt, hogy egyedül a kálvinista protestantizmus lett volna lényeges a racionális kapitalizmus kialakulásában. Mivel *Weber* nem kínál semmiféle empirikus igazolást, MARSHALL (1980) megpróbálja pótolni. Úgy találja, hogy Skóciában a *weberi* tézis megállja helyét a gyárosokra és a kereskedőkre nézve, de nem annyira a munkát végzőkre. WALZER (1963) szerint a szenvedélyek és vágyak puritán elfojtására a káosztól való félelem miatt volt szükség. Azt is feltételezte, hogy az üzletemberek azért részesítették előnyben a protestáns szekták tagjait, mert köztük állandó volt a szigorú ellenőrzés az élet minden területén, beleértve a gazdasági tevékenységet is. Ezek a mozzanatok azonban egyáltalán nem idegenek a protestáns hivatástudattól. Mások azzal bírálják *Webert*, hogy nem a protestáns tanítások játszottak szerepet a kapitalizmus szellemének kialakulásában, hanem a protestánsok kisebbségi pozíciója, mely növelte bennük az újító szellemet és az individualizmust. Ennek azonban ellen szól, hogy a katolikus kisebbségek nem értek el üzleti sikereket. LUETHY (1964) szerint a protestantizmus nem vallási szemléletének, hanem protestáló mivoltának köszönheti dinamizmusát. Ebben kétségkívül van igazság, de még inkább igaz az, hogy a puritán protestáns új mentalitású ember, aki csak Istennek és lelkiismeretének felelős (HAMILTON 1998).

1.3. A vallási szervezet maga is a gazdasági élet cselekvő alanya

Ebbe a témakörbe tartozik (A) az egyházi vagyon és az egyház-finanszírozás kérdése, (B) az egyház és az egyházi intézmények szerepe a gazdasági innovációban és terjedésükben, (C) az egyházi rend gazdasági helyzete, (D) a vallási adakozás, (E) az üdvjavak és anyagi előnyök „cseréje", (F) a vallási motivációból végzett önkéntes munka. A legutóbbit kiemelve:

empirikus kutatások egyértelműen bizonyították, hogy mind a közjót szolgáló önkéntes munka, mind az adakozás átlagosnál gyakoribb a vallásos népességben.

1) *Bár Luther ingyenélőknek tartotta a szerzeteseket, a világi hivatásvégzést viszont a felebaráti szeretet kifejezésének, Weber szerint miért nem kedvezett a lutheranizmus eléggé a kapitalista szellem kibontakozásának?*
2) *Ha a puritán protestantizmus a modern élet számos oldalával ellenségesen állt szemben, akkor miért a protestáns habitus segítette a kapitalizmus kialakulását?*
3) *Hogy képes magát fenntartani egy olyan vallási gyülekezet, melynek tagjai többsége szegény ember?*
4) *Elképzelhető-e, hogy egy vallási közösség gyülekezete gazdasági alapjának megteremtése érdekében vállalkozni kezdjen?*

2. VALLÁS ÉS TÁRSADALMI SZERKEZET

Vallásszociológiai kutatások bizonyították, hogy a vallás mikéntje – legalább tendenciaszerűen – befolyásoló *tényezője a foglalkozásválasztásnak*, illetve a *sikernek* és a társadalmi *hierarchiában* elfoglalt helynek (GREELEY 1963). Különböző vallási kultúrájú csoportok és egyének nem csupán különféle *szubkultúrákat* alkotnak, hanem a *társadalmi* hierarchia különböző szintjein helyezkednek el. Megfordítva: különböző társadalmi helyzetű embereknek mások az egzisztenciális problémái, amelyekkel meg kell birkózniuk, azaz problémáik megoldásához különféle vallásokra van szükségük (DEMERATH 1965, ISAMBERT 1961, LENSKI 1966, MCLEOD 1974, POULAIN 1960). A hatalomban levők a fennálló viszonyok legitimálását, az elnyomottak a változtatás ígéretét várják el vallásuktól, egyházuktól (WEBER 1992).

TOMKA (2000) szerint legalább ennyire indokolt *a falu és a város* különböző igényeiről és különböző vallási stílusairól, más nézetben az *immobil* és a *mobil* csoportok és rétegek különbségeiről beszélni. Ismerünk olyan társadalomszervezetet, például az indiait, ami eredendően vallási kritériumok szerint rétegződik. Az indiai kasztrendszer eredetileg az isten által különféle képességekkel megajándékozott, de isten előtt egyenlő emberek

különféle társadalmi feladatokra kijelölt csoportja. Ez azonban inkább kivételnek tekintendő, a tipikus eset a társadalmi-gazdasági helyzet által meghatározott pozíció. Ez alól nem csak ókori kivétel akad. TOMKA (2000) arra hívja fel a figyelmet, hogy bizonyos esetekben *a világnézeti hovatartozás erősebb tényezőnek mutatkozik, mint a réteghelyzet*. Ilyenkor nem az egymás felett elhelyezkedő rétegek, hanem az egymás mellett álló világnézeti „oszlopok" alkotják a társadalom alapvető szerkezetét. Évszázadokon át ez jellemezte például Hollandia és Libanon társadalmi berendezkedését. Idővel a vallás a társadalmi réteghelyzet fontos szimbolikus jelzőrendszerévé is válhat: bizonyos vallásosság-típusok bizonyos társadalmi helyzetű emberek körében tipikusak.

A politikai hatalom mindig is *diszkriminált vagy üldözött* egyes vallási csoportokat, másokat pedig *előnyben részesített*. A szovjet blokk országainak társadalompolitikája is közéjük tartozik. Ebben a gondolatkörbe tartozik a *társadalmi kisebbségek vallása és a vallási kisebbségek társadalmi helyzete*. A vallás egyfelől a társadalmi integráció, másfelől a másoktól való megkülönböztetés eszköze lehet.

Mint a kulturális hagyomány intézménye, a vallás a *nemzeti önazonosságnak* is erőteljes tényezője lehet. Ismert a vallás és a nacionalizmus szoros kapcsolata, például a pravoszláv, az arab és az afrikai országokban.

A *vallási hovatartozás és a mobilitás* között számos esetben bizonyítható összefüggés. POPE (1942) és YINGER (1957) a nonkonformista kisebb felekezetek az általuk képviselt életforma és értékek révén, saját tagjaiknál magasabb státusú személyekre is vonzást gyakorolnak. A társadalmi helyzetben mutatkozó megoldhatatlan konfliktusok a vallásosság megerősödését és szektás jellegű vallásosság kialakulását vonják maguk után.

Végeredményben nem kétséges – következtet TOMKA (2000) –, hogy *a társadalmi tagozódásban* a vallás is valamilyen szerepet játszik, mint ahogyan az sem, hogy a társadalmi rétegződésben elfoglalt hely a vallásosság mikéntjét befolyásolja. Úgy tűnik azonban, hogy ez az összefüggés elsősorban társadalmi átalakulások és válságok időszakaiban válik igazán meghatározóvá, vagy legalábbis láthatóvá.

2.1. Rendek, osztályok, rétegek és a vallás
(Weber /1998, 107–170./ alapján)

Számos bizonyíték van *Weber* szerint arra, hogy a vallásosság típusai és a társadalmi pozíció között eléggé egyértelmű együtt járások vannak. Így például az alsó középosztályra legjellemzőbb a kongregációs vallás (olyan vallási közösség, melynek tagjai szoros kapcsolatban vannak), a megváltáshit és a racionális etika, a kalkulálhatóbb élettel jellemezhető kézművességre a racionális világnézet és a kompenzációs etika, a természet kénye-kedvének jóval inkább kitett földművességre a mágikus vallásosság, a bürokráciára az ősök tisztelete, a modern ipari munkásra a megváltás kvázi-vallásos formái, a legrosszabb helyzetben lévő társadalmi rétegekre a messianisztikus mozgalmak. (Jellemző, hogy az Egyesült Államokba beszivárgó a Puerto Ricó-i exkatolikusok az érzelmileg gazdag és az idegeneket felkaroló pünkösdi mozgalmakhoz csatlakoznak.)

Akkor válik a paraszt a vallás terjesztőjévé, állapítja meg *Weber*, ha rabszolgaság vagy proletarizálódás fenyegeti. Sem a zsidó, sem a keresztény fejlődésben nem lépnek föl parasztok racionális etikai mozgalmak képviselőiként. Csak ritkán képviselik a nem *mágikus* vallásosságot, mert sokáig megmaradnak az időjárás-varázslatnál és az animisztikus mágiánál. Az *istenes paraszt* modern jelenség. A zsidó, a hinduista és a buddhista rituális törvény lehetetlenné teszi, hogy parasztként kifogástalanul lehessen vallásosan élni. (Ne feledjük, hogy a paganus, vagyis a pogány eredeti jelentése „vidéki ember".)

A középkorban az egyházhoz való hűség és a szektás vallásosság egyaránt *városi* jelenség, ugyanis a városokban élnek a hagyományokhoz ragaszkodó célbeli iparosok, és oda érkeznek meg a vallási újításokkal megismerkedő világjáró emberek.

A harcos nemesség és más *feudális erők* nem válnak a racionális etika támaszává. A skót, angol és francia nemesség kiválik a kálvinizmusból. A hitetlenség elleni harc és a vallási ígéretek összekapcsolódnak az iszlámban. A *lovagság* határozottan elutasító a megváltást hirdető és a gyülekezeti vallással. Az ezoterikus Mithrasz-gyülekezeti vallás – élesen szemben a populáris kereszténységgel – tipikusan *elit* maszkulin vallás.

A *bürokrácia* megveti az irracionális vallásosságot, de belátja, hogy ez alkalmas fegyelmező eszköz az alattvalókkal szemben. Nincs megváltási szükséglete.

A patrícius kereskedők felemás magatartást tanúsítanak a vallással szemben. Meglehetősen evilági beállítottság jellemző rájuk, de nem kapcsolódnak az etikai valláshoz, mint alacsonyabb társadalmi helyzetű társaik. A holland nagy üzletemberek vallásilag reálpolitikusok és a rigorózus kálvinizmus fő ellenzői. Ugyanakkor általában a pénztulajdon együtt jár a racionális és etikai gyülekezeti vallásossággal. A *zsidó gyülekezeti vallásosság* a kereskedők és a hitelezők körében legjellemzőbb.

Régi kereszténység legnagyobb arányban a *kézművesek* körében volt jelen. Bár a középkori kispolgár a legjámborabb és a legortodoxabb, támogatásra talál körükben a démonűző prófécia, a kolduló szerzetesség, aszektás vallásosság is, vagyis a kézművesek vallásosságát sosem határozták meg egyértelműen gazdasági feltételek.

A terhekkel leginkább sújtott rétegekben erőteljes a *megváltást hirdető etikai vallásosság*. A *rabszolgáknak* és a *szabad napszámosoknak* sehol sincs önálló vallásuk. Körükben nincs talaja a gyülekezeti vallásosságnak. A *vándorló kézműves segédek* lesznek hittérítői a tömegek hívő gyülekezeteinek. A *legalsó rétegek* elzárkóznak a racionális elképzelések elől, könnyű prédái a vallásos hittérítésnek, különösen akkor, ha az mágikus elemeket is tartalmaz.

A *párianép* egy autonóm politikai szervezettel nem rendelkező csoport öröklődően zárt és elkülönülő közössége. Minél szorultabb helyzetben vannak, annál erősebb a remény. Másféle mentalitás alakult ki az indiai és a zsidó párianépben. A hinduizmusban a *kasztbéli* kötelességek teljesítéséhez a legalacsonyabb kasztbéliek különösen ragaszkodnak. Ezzel szemben a *zsidók* messianisztikus birodalmat, új rend megszületését várják. A zsoltárok vallásossága bosszúért kiált, a kiengesztelt Isten bosszújában reménykednek. A zsidó vallás tipikusan tetteket jutalmazó és megtorló vallás. Kivételnek számít Jób könyve, mely a puritán predesztináció előjátéka, és korántsem a népi rétegek vallásosságának jellemzője. A *hinduizmus és a buddhizmus* vallásaiból hiányzik a *bosszú*. A gettóban élő zsidó számára a sikeres *haszonszerzés* lett Isten személyes kegyelmének bizonyítéka. De náluk Isten áldása nem kötődik a módszerességhez, az aszketikus-racionális életvezetéshez, mint a protestánsoknál. A szexuális etika zsidóknál aszkézisellenes maradt, a gazdaságetika pedig magasra értékelte a gazdagságot. A szigorú erkölcsi elvek elsősorban a *hittestvérekre* vonatkozik, kifelé kevéssé: a nem zsidóktól szabad volt kamatra kölcsönözni.

A buddhizmus, a hellenisztikus neoplatonikus, gnosztikus megváltástanok jellegzetesen értelmiségi vallásosság-típusok. A vallások sorsa attól is függ, hogy a különböző utak közül az értelmiség melyiket választja, s milyenek a papsággal és a politikával való kapcsolatai. A föníciaiaknál, helléneknél, rómaiaknál, a kínai etikában a metafizikai és etikai gondolkodás nem papi elemek kezébe került. Egyiptomban, Indiában, Babilóniában, a Zarathustra-hívőknél, az iszlámban és a korai középkori kereszténységben fordítva történt. A *buddhizmusban, iszlámban és a kereszténységben* a papok mellett szerzetesek is megjelennek. A *kései zsidóságban* a pap helyett a rabbi. *A nagy ázsiai vallások* értelmiségi vallások. Az *előkelők* megváltásvágyának sajátossága: a *megvilágosodás-misztika*. (Szellemi maszturbációval helyettesítik a parasztok orgiáit). Ha az értelmiségi eredetű megváltástan *tömegvallássá* válik, azon belül külön elit tanítás, *ezoterikus tan vagy rendi etika* jön létre. Így jön létre a bürokrácia konfuciánus rendi etikája.

Mivel a *pária intellektualizmust* (proletárértelmiséget, bibliás kézműves segédeket, a farizeusokat, az alacsony sorban lévő kisjavadalmasokat) nem köti társadalmi konvenció, eredeti álláspontot tudnak kialakítani, képesek az anyagi meggondolásokon felülemelkedő etikai és vallási pátoszra. A heródesi kor írástudó iskolái létrehoztak egy *proletaroid törvényértelmező réteget*, mely lelkipásztori tanácsadóként, prédikátorként és tanítóként működik a zsinagógában. A próféták tevékenysége helyére lép a vallási könyvek tanulmányozása, a népiskola.

Ez a *kispolgári intellektualizmus* a kereszténységbe is behatol. A püspökök és a presbiterek szerepének megerősödésével azonban ez a réteg háttérbe szorul. A korai kereszténység olyan megváltástan, mely szembehelyezkedik az intellektualizmussal. A *reformáció* idején fontos, de nem döntő szerepe volt a művelt humanistának is. A 17. századi *puritánokra* a bibliaismeret és a teológiai érdeklődés jellemző, vagyis tömegméretű vallási intellektualizmus. A *plebejus és páriaintellektualizmus* Németországban és a latin népeknél volt jellemző, de nem Angliában, ahol szocialisztikus eszkatólogia (a végső dolgokkal foglalkozó vallási tudás és tanítás) és a valláselleneség jelenik meg. Az utolsó nagy vallásos értelmiségi mozgalom az orosz forradalmár értelmiségé volt.

A *felvilágosult vallási rétegek* a 17. században Angliában és Franciaországban unitárius (Szentháromság-tagadó egyistenhívő), a személyes Istent tagadó deista, szinkretista és ateista gyülekezeteket hoztak létre. Ma eléggé kevés az esély arra, hogy az értelmiség körében gyülekezeti vallásosság jöjjön létre. Ennél jóval nagyobb esélye van az individuális vallásosságnak.

1) *Keressen példákat arra a mai magyar társadalomban, hogy bizonyos vallásosság típusok bizonyos társadalmi helyzetű emberek körében tipikusak!*
2) *Keressen példákat arra, amikor a vallás a társadalmi integráció és arra is, amikor a másoktól való megkülönböztetés eszköze!*
3) *Találjon példákat a vallás és a nemzeti identitás, valamint a vallás és a kirekesztő nacionalizmus kapcsolatára!*
4) *Talál-e jellemző vallási vonásokat a mai magyar társadalom különböző társadalmi rétegeiben és csoportjaiban, szubkultúráiban?*

3. VALLÁS ÉS POLITIKA, ÁLLAM ÉS EGYHÁZ

(TOMKA /2000, IV/3./ alapján)

Ha a politikai magatartást a társadalom *értékmegvalósító és érdekérvényesítő* cselekvésében való részvételnek tekintjük, könnyű belátni, hogy ez bizonyos társadalmi formációkban (leginkább a vallási vezetésű teokráciákban) maradéktalanul egybeeshet a vallási értékek megvalósításával és a vallási érdekek érvényesítésével, az esetek nagyobb részében azonban nem, mert a vallási és a politikai szféra között szinte mindig kialakul bizonyos feszültség, ami az esetek zömében a célok, az eszközök és a megvalósítási stratégiák különbözőségeiben mutatkozik meg. A vallás a politikai realitást az *ideálisat* megjelenítő eszmékkel állítja szembe. Ha a politika különböző álláspontok kifejeződését teszi lehetővé, egyik vagy másik óhatatlanul szembekerülhet a vallással. A vallás a társadalmi *emlékezet és hagyomány őrzője*, és ezért általában nem nagyon hajlik gyors és erőszakos változásokra, ebből a konzervatív álláspont iránti rokonszenve következik. Nincsen általános szabály arra, hogy a vallásos polgár milyen politikai beállítottságú legyen. *Minden politikai táborban* találhatunk vallásos (és ilyen vagy olyan felekezetű) embereket. Egy-egy ország konkrét történelmi helyzetében viszont a vallás és a felekezet a

pártállás és a szavazás fontos meghatározó tényezői lehetnek, különösen akkor, ha egyéb tényezők még kialakulatlanok.

A vallásnak mindenütt jelentős szerepe van a *társadalmi integráció*, az értékek és *a normák érvényesítése*, a változó szükségletekhez való *alkalmazkodás*, a viszonyok *igazolása* és a *konfliktuskezelés* terén a normatív minták felkínálásával és az etikai mérce szerepében való megjelenéssel. Ami különbözik, az a vallási és a politikai rendszer közötti munkamegosztás foka. A 19. században eléggé általános volt az a vélekedés, hogy egyenes irányú megállíthatatlan folyamat a vallási és a politikai rendszer elkülönülése, és a társadalom maradéktalan elvilágiasodása. A 20. század végén és a 21. század elején ez a meggyőződés nem csak a vallási és politikai fundamentalizmusok megjelenése miatt ingott meg, hanem azért is, mert kétségessé vált, hogy a tárgyi racionalitás maradéktalanul helyettesíteni tudja-e az értékekhez kapcsolódó ésszerűséget, ami együtt járhat a vallásossággal.

3.1. A történelmi nagy egyházak mint politikai tényezők

Tomka (2000) szerint a történelmi nagy egyházak legalább öt összefüggésben társadalmi-politikai tényezők: (A) A keresztény egyházak azt tartják, hogy küldetésük a *társadalom egészéhez* szól. (B) A *közgondolkodás* az egyházakat még ma is megkülönböztetett fontosságú intézményeknek tartja, és ennek megfelelő elvárásokat fogalmaz meg velük szemben. (C) Az egyházaknak és közösségeiknek kulcsszerepe van a *civil társadalom és a demokratikus közrend* építésében.

A nyugati világ legtöbb országában a gyülekezetek és egyházközségek összessége az egyetlen olyan közösségteremtő és társadalomszerveződési hálózat, amely (A) *országosan* jelen van; (B) *emberközeli*, azaz a települések életében, a helyi társadalomban működik; (C) *tömegekre* számíthat, és szinte *minden társadalmi réteget*, szakmát, nemet, korosztályt összefogva és tagjait (köztük a „közéletben" egyébként megszólíthatatlannak tekintett alacsonyabb végzettségűeket, időseket, háztartásbelieket is) tényleges közreműködésre és az *önszerveződés és a közhasznú tevékenységek egy sorára ösztönzi*. Az egyházak úgy is mint szervezetek és úgy is mint a felekezeti intézmények hálózatának irányítói bizonyos területeken a központi állam ellensúlyozásának és a társadalmi decentralizációnak a

legfontosabb tényezői. (D) Az egyházak a társadalom *intézményi szereplői közé tartoznak*. A társadalmi közvetítésben és konfliktusmegoldásban az egyházak időnként pótolhatatlan szerepet töltenek be. (E) A nagy egyházak olyan *világméretű testületek részei*, amelyek helyi és nemzetközi politikai szerepe egyaránt kétségtelen.

3.2. Vallásosság és politikai magatartás

(Tomka /2007/ alapján)

Nem ritkán éppen a vallásosság a pártpolitikai beállítottság legfontosabb meghatározó tényezője. Amikor a Fidesz népszerűsége tetőpontján volt, az egyházi vallásosságúak abszolút többsége, a többieknek viszont csak negyede volt kormánypárti. A rendszerváltás utáni években az MDF–KDNP–FKGP koalícióval rokonszenvezők körében háromszor akkora volt az egyháziasan vallásosak aránya, mint az MSZP–SZDSZ szövetség szimpatizánsai körében. A maguk módján vallásosok többsége akkor inkább nem keresztény pártokhoz húzott. A kutatások alapján úgy tűnik, hogy a magyar lakosság többsége a vallási szervezetektől csak elvi útmutatást vár, és elutasítja, hogy az egyházak konkrét politikai útmutatást adjanak, és a napi politikában állást foglaljanak. A társadalom vallásos és nem vallásos csoportjainak pártpolitikai rokonszenvei 1992-ben így alakultak (Tomka 2007, 119.):

Rokonszenvesnek tekintett párt	Vallásos az egyház tanítása szerint	Vallásos a maga módján	Nem tudja eldönteni vallásos-e vagy sem	Nem vallásos
MDF	15,2	9,7	10,3	3,8
KDNP	23,0	11,5	8,4	2,8
FKGP	18,3	8,9	7,5	4,2
összesen	56,5	30,1	26,2	10,8
MSZP	6,6	15,0	13,9	19,9
SZDSZ	12,6	19,7	23,9	24,8
összesen	19,2	34,7	37,8	44,7
Fidesz	24,3	35,2	36,0	44,5
összesen	100,0	100,0	100,0	100,0

Olvasmány: Politikai etika

A szituációs etika az adott helyzet legjobb hasznosítására törekszik. Az elv(érzület)-etika belső imperatívuszokhoz igazodik, a cselekvés körülményeit nem mérlegelve. Ezzel szemben a felelősségetika mindkettőre támaszkodik. A pluralizmusban kikerülhetetlen az együttélés és bizonyos területeken az együttműködés, a kompromisszumok kötése a másként gondolkodókkal. A mai plurális világban érték a tolerancia és a kompromisszumkészség, átértékelődik az állam, a törvény és a lelkiismeret szerepe. A társadalom öntörvényűsége is etikai kiindulópontnak számít. Az emberi jogok közé tartozik a lelkiismereti és vallásszabadság joga, és az egyházak is egyre inkább nagyra értékelik a demokratikus rendszert. Valódi és igazán hatékony modellek csak a különböző történelmi helyzetekben születhetnek, felelős személyek erőfeszítése nyomán. A világ nem csak öntörvényű és autonóm, hanem egy dimenzióba nem rendezhető alrendszerek összessége, melyet sokféleképpen lehet összerakni. Egymás mellett létezhetnek egyaránt érvényes vagy legalábbis egymásra nem redukálható és közös vonatkozási rendszerben össze nem mérhető nézetek a világról. A katolikus egyház világszemlélet változtató II. vatikáni zsinata *Octogesimo adveniens* című dokumentumában elismeri, hogy ugyanaz a keresztény hit eltérő elkötelezettségekhez vezethet, ezért senkinek sem szabad az egyház tekintélyét a maga véleményének támogatására lefoglalni. A zsinat *Pacem in terris* című dokumentuma azt hangoztatja, hogy a gyakorlati politikában együtt lehet működni egyházellenes vagy a keresztény alapértékeket el nem fogadó pártokkal, mozgalmakkal is. A zsinat a katolicitás, mint a sokféleség egységét fogalmazza meg, és tudomásul veszti, hogy a vallásos embernek fel kell oldania az evilági hivatása és örök küldetése közötti feszültséget (TOMKA 2007).

1) Keressen példát arra, amikor egy vallási irányzat konzervatív, szociáldemokrata vagy liberális, nacionalista vagy internacionalista nézetekhez kapcsolódik!

2) Mennyiben tartja politikai tényezőnek a magyarországi egyházakat?

3) Milyen jeleit látja a demokrácia értékelésének a hazai egyházakban?

4. A VALLÁS SZEREPE A TÁRSADALOM INTEGRÁCIÓJÁBAN ÉS A TÁRSADALMI VÁLTOZÁSBAN

A szociológia klasszikusai között többen – mindenek előtt DURKHEIM (2004) és iskolája – a vallást a társadalmiasulás *legelemibb alapjának* tekintik, sőt a társadalmiasulást néha eleve vallási minőségnek tartják. Bizonyos, hogy a vallás *közösségteremtő* erő, a civil társadalom egyik erőssége és általánosabban (legalábbis a nagyobb és régebbi vallások esetében) a társadalmi *integráció* és *konfliktuskezelés* egyik alapvető tényezője

A vallás lényegéhez tartozik, hogy *értékeket rögzít és normákat jelöl ki*, az általa képviselt értékekre szocializál, és azokat a társadalmi kontroll segítségével megőrizni igyekszik. Mindebben a minőségében hozzájárul a közösségi és a társadalmi önazonosság ápolásához és őrzéséhez, a társadalmi együttélés és a közrend megszervezéséhez és stabilizálásához, valamint a devianciák korlátozásához (RENDTORFF 1970). A vallás emellett (legalábbis a nagyobb és régebbi vallások esetében) a felhalmozott *történelmi emlékezet és folyamatosság* nagysúlyú képviselője, *értékkonzerváló* tényező (HOUTART–ROUSSEAU 1973).

TOMKA (2000) arra figyelmeztet, hogy az előbb felsorolt általános megfigyelések ellenben elsősorban *a folyamatos és békés fejlődés* körülményeire és a társadalom nagy részét összefogó vallásokra vonatkoznak, van azonban néhány eset, ahol mások a peremfeltételek: (A) A totalitarizmussal és általában a diktatúrákkal, embertelen rendszerekkel és az újabb kori gyarmatosítással szemben a vallás gyakran, talán általában, az elnyomó *hatalom leleplezésének*, a nemzeti felszabadításnak és a társadalmi változtatásnak erőteljes képviselője. (B) A modern társadalomban, különösen ahol a szociális (vagy/és etnikai) ellentétek megoldhatatlannak tűnnek, a vallás egyre gyakrabban válik a *változás* kezdeményezőjévé. (C) A társadalmi változtató szerep különösen a *kisebb vallási* közösségeket jellemzi. (D) Új kis vallási közösségek között ellenben egyaránt előfordul a *status quo kritikátlan támogatása* és a *megszokott kultúra elutasítása*, sőt a társadalmi deviancia is.

1) Keressen bizonyítékokat arra, hogy a vallás (A) a társadalmat összetartó erő, (B) a konfliktuskezelés egyik alapvető tényezője, (C) a civil társadalom egyik erőssége!

2) *Kutasson fel példákat azokra az esetekre, amikor a vallás (A) az elnyomó hatalom leleplezése, (B) a politikai változás kezdeményezője, (C) a megszokott kultúra elutasítója!*

5. A SZEKULARIZÁCIÓ ÉS MODERNIZÁCIÓ

A vallási változás nem lineáris (egyenes vonalú), nem megfordíthatatlan és nem (nem csak, nem legfőképpen) a modernizáció mentén alakul. Nem igaz, hogy a „modernebb" társadalmak vallástalanabbak, mint a „kevésbé modernek", ugyanis ezekben a társadalmakban is napjainkban is tanúi lehetünk a vallási aktivizálódás különféle formáinak. Tomka (2000) szerint nincs szekularizációs elmélet, legfeljebb hipotézis. A *modernizációs elméletek* azt sugallják, hogy a társadalom szektorainak és nagy intézményeinek szférájában a *differenciálódás* és a fokozódó *öntörvényűség* a jellemző, és ennek következtében mindennemű „szuperrendszer" integráló és irányító szerepe gyengül, vagy akár meg is szűnik, mindenekelőtt a vallásé. Azt a naiv feltételezést, miszerint a modernizáció törvényszerűen *elvallástalanodáshoz* vezetne, a vallásszociológiában ma már jelentős szerző nem képviseli, ugyanis ez a feltételezés mindig ellent mondott a nemzetközi összehasonlító adatoknak (Wuthnow 1992).

Az elmúlt két-háromszáz év európai történelme során a vallás társadalmi szerepe jól követhetően változott. Ez a változás az utóbbi évtizedekben erőteljesen felgyorsult, lehetővé vált, és mint szélesebb hatókörű társadalmi jelenség is *megjelent a vallásnélküliség* (Denefle 1997). Tomka (2000) azt hangsúlyozza, hogy az emberek *maguk döntik el*, hogy vallásosak akarnak-e lenni, vagy sem. Nem csak a társadalom egészét integráló és szabályozó vallási kultúra befolyása csökkent, de a *vallási intézményeknek (az egyházaknak) a vallásosságot meghatározó képessége is gyengült*. A *magánvallásosság* formái soha nem látott méreteket öltöttek, egészen odáig menően, hogy a vallás fogalma is elbizonytalanodott. A társadalom egésze felől nézve *a vallás cseppfolyóssá, diffúzzá* vált. Az utóbbi időben az eredendően a fejlett nyugati társadalmakra jellemző elvilágiasodási folyamatok a kevésbé vagy csak *részlegesen fejlett országokban is megjelentek*. Bizonyosnak látszik, hogy a változásokat mind a vallásos emberek, mind a vallási intézményeik *elbizonytalanodással*, tanácstalansággal nézik, a

megfelelő stratégia hiánya pedig veszteségekkel jár. Sokan kilépnek az egyházból, mások egyszerűen elmaradnak, ismét mások nonkonformista kisegyházakhoz csatlakoznak; a nagy egyházakon belül szaporodnak a konfliktusok. A vallásosság és a vallási *szervezet hagyományos formái bomladozni* látszanak.

A vallás a premodern korban olyan adottság, amibe az ember *beleszületik*. Tomka (2000) szerint ez a *„kultúra-vallás"* gondolkodás- és viselkedés-meghatározó, de nem az egyén által választott, hanem alig kikerülhető és megtagadható módon társadalmilag mindenkire kiszabott valóság. Ebben a modellben a vallási szemlélet és gyakorlat erőteljes ápolása nem más, mint az általános kulturális keretekhez és normákhoz igazodás kifejeződése. A kulturális hagyomány és a társadalmi norma alakjában jelentkező vallás és vallásosság *hatóköre gyengül*, de úgy tűnik, hogy nem szűnik meg. Ugyanakkor az is eléggé egyértelműnek tűnik, hogy a *személyes értékválasztásként* értelmezett vallás a mai világban nagyobb jelentőséget nyer, mint bármikor korábban.

Ami a kereszténységet illeti, állapítja meg *Tomka*, ez a vallás képes a *legkülönbözőbb szociokulturális kontextusokhoz* alkalmazkodni. A keresztény hagyománytól eltérő vallás eddig még nem válhatott *társadalmat alakító erővé* a mi kultúránk körében, de ebből nem következik, hogy a kereszténység lenne a posztmodern problematika megoldása. Az egyházi formában megjelenő kereszténység *továbbra is alkotóeleme* modern társadalmaknak, méghozzá a társadalom azon rétegeihez tartozik a jog és alkotmányos állam hagyományai mellett, amelyek alig vetették alá magukat a modernitás diktátumának. Az újkori társadalomban *korántsem minden modern*. Elég csak arra utalni, hogy a mai világ is tele van mítoszokkal, amire népszerű tömegkultúra olyan jelenségei épülnek, mint a *Gyűrűk ura*, *a Da Vinci kód*, a *Mátrix*, *Coelho* regényei vagy az újpogány kultuszok. A kereszténység szembeáll a modernitás tetszőlegességi tendenciáival, de azzal is, hogy különféle mítoszok védelme alatt szálljanak szembe a tetszőlegességgel. Ennélfogva a kereszténység történelmi hatékonysága elsősorban intézményes jellegű.

5.1. A szekularizácó (elvilágiasodás) értelmezései

K. Dobbelaere (2002) szerint a szekularizáció három dimenziója: (A) *társadalmi* (funkcionális differenciálódás: az egyház által szabályozott szférák elkülönülnek), (B) *szervezeti*, (C) *egyéni*. Többeket meglepő módon a szervezeti és egyéni vallási tevékenység éppen Nyugat-Európa azon részén csökkent legjobban, ahol legerősebb volt a tiltakozás a hatalmi ágak szétválasztása ellen, de Amerikában, ahol az intézményes elválasztás az életmód részévé vált, a vallási tevékenység jóval élénkebb, mint Európában.

J. Casanova (1994) szerint a szekularizáció három különböző szintű elemet fog át: (A) a *szekuláris szféra elkülönülése* a vallási intézményektől, (B) a vallási *meggyőződés és gyakorlat gyengülése*, (C) a *vallás kiszorítása* egy magánjellegű szférába. Arra példaként, hogy nem jár együtt feltétlenül a modernitással akár a vallásos hit és gyakorlat visszaesése, akár a magánszférába kerülése, két eset is adódik. Az egyik Spanyolország, ahol a katolikus egyház hosszú ideig ellenállt a modernitásnak, majd az 1980-as években rohamosan gyengült a vallási élet egyetlen nemzedék alatt. A másik példa Lengyelország, ahol a szekularizációval szembeni ellenállás összekapcsolódott az illegitim hatalommal való ellenállással, mely megerősítette az ellenálló egyház helyzetét.

A hatvanas években Berger (1967) a *versengésben* látta a hagyományos vallásosság térvesztésének okát. Amikor alternatívák versengenek a hagyományokkal, az még jobban aláássa azok hihetőségét, és ez a szekularizációhoz vezet. Más a helyzet ott, ahol kezdettől megvolt a *pluralitás*, mint például Amerikában. A pluralizmus változtat a hit módján: magunk döntünk, és a választott hit nem feltétlenül gyengébb az elfogadottnál.

Berger korábbi felfogásához képest a kilencvenes években már másképpen értelmezte a szekularizációt: „Azt hiszem, hogy amit a hatvanas években én és más vallásszociológusok a szekularizációról írtunk, tévedés volt. Az volt az elképzelésünk, hogy a szekularizáció és a modernizáció kéz a kézben halad. Több modernizációval több szekularizáció jön. Ez nem volt őrült elmélet. Sok tény szólt mellette. De azt hiszem, alapjaiban hibás volt. A mai világ legnagyobb része kétségtelenül nem vallástalan (not secular). Nagyon is vallásos." (Tomka 2011).

B. Wilson (1998) úgy véli, hogy a szekularizáció nem a vallás eltűnése, hanem csak társadalmi *jelentőségvesztés*. S. Bruce (1996) szerint a

háromszáz éves vallási viszály után lassan kialakult *tolerancia kétarcú*, jellemző rá az erős meggyőződés hiánya, valamint az élni és élni hagyni szellemisége. *Egyre szubjektívebbé* válik az *istenfogalom*. Az egyház és a szekta páros helyébe szerinte egyre inkább a felekezet és kultusz páros kerül, ami a vallási élet fokozódó *individualizálódását* jelzi.

D. Martin (1991) úgy látja, hogy Európában *a vallási beágyazódás* horizontális, az USA-ban viszont vertikális, ugyanis a telepesek magukkal hozzák vallási identitásukat.

Hervieu-Léger (1986) úgy véli, hogy Európában véget ér *a közös vallási emlékezet*, továbbá a mai világban az egyházak mellett másféle érzelmi támogató közösségek is megjelennek. Ugyanakkor a modern társadalmak nemcsak felszámolják, hanem meg is teremtik a válaszkeresésre, előrelépésre buzdító vallás szükségleteit. A szekularizáció eszerint a vallás természetének és formáinak folyamatos átrendeződése *a modern életvitellel összeegyeztethető alakzatokká*.

5.2. A monopolhelyzet-elmélet

Eszerint a szekularizáció jellegzetesen európai jelenség, Európa kultúrtörténeti kivétel, a kereszténység zsákutcája. Sajátosságát a vallásháborúk végén kialakított kompromisszum, a politikai és a vallási határok egybeesésének biztosítása (a „cuius regio, eius religio" elve) adja, ami nemcsak azzal járt, hogy a vallás miatti harcok megszűntek, de azzal is, hogy egy uralkodó területén valamely felekezet egyeduralkodóvá vált. Verseny híján semmi sem kényszeríti a monopóliumot arra, hogy „kuncsaftjai" igényeihez igazodjon. Idővel *a monopólium elveszti a vevőkörével való élő kapcsolatot*, elveszti azt az ismeretét, hogy (potenciális) vevői mit igényelnek, s nem a vevők, hanem saját belső szempontjai szerint dönt. Ennek az a következménye, hogy a kínálat függetlenedik a kereslettől, unalmassá válik. A vevők tehát csak a legszükségesebbek beszerzésére szorítkoznak. A vevők elmaradnak, a fogyasztás visszaesik. A forgalom csökkenése azonban nem tart örökké. A kielégítetlen kereslet törvényszerűen kiprovokálja új termelők és elárusítók megjelenését, azaz a monopolhelyzet fellazítását. Az új kínálat lefölözi a monopólium által nem ellátott piacot, s eközben a monopólium vetélytársává fejlődik. Az előbbi monopólium pedig egyeduralmának elvesztésére – kénytelen-kelletlen –

azzal reagál, hogy tájékozódik az igényekről, még meglévő piaci részesedése megtartására törekszik, egyszóval felveszi a versenyt. A vevők számára ebből a kínálat bővülése s alkalmasint az árak csökkenése látható, amire aktívabb vásárlással reagálnak. A monopólium tehát megteremtette saját ellenfelét, s ezzel maga is hozzájárult a monopolhelyzet megszűntéhez (STARK–IANNACCONE 1994).

5.3. Az egyházias vallás hanyatlása, új formációk

Európában az egyháziasság gyorsuló ütemben hanyatlott, de nem a vallásosság, hanem a szervezett keretekhez és előírásokhoz igazodó vallásosság. A modernizáció nem szorította ki a vallást, hanem (A) a nagyon modern vagy gyorsan modernizálódó társadalmak között vannak nagyon vallásosak (például USA, Kanada, Korea, Thaiföld). (B) A *központosított egyházi intézmény elfogadottsága sok helyen csökken*, sok új kis vallási mozgalom és intézmény keletkezett: (Ba) vallási kisközösségek a nagy egyházakon belül, (Bb) neoprotestáns szekták, (Bc) nem európai eredetű vagy szinkretista mozgalmak, (Bd) kultuszok, neopogány vallások, (Be) kvázivallási szervezetek, ezoterikus és new-age-csoportok. (C) A nagyobb egyházakon belül is nő a sokféleség. (D) *Virulens fundamentalizmus* nagyobb egyházakban és szektákban egyaránt. (E) A *személyes* vallási meggyőződés és az intézményi elköteleződés függetlenedik egymástól. Az intézmény elveszíti a vallás meghatározásának, *ellenőrzésének és képviseletének a monopóliumát*. (F) Egyházon kívüli, *barkácsolt vallásosság*. (G) A vallási karizma, tekintély, szimbólumok változatlanul *jelen vannak a profán életben*, és a nem vallási jelenségek is *szakralizálódhatnak* (sztárkultusz, nacionalizmus).

5.4. Civil vallás

A civil vallás nem igazi vallás, hanem sokkal inkább *ideológia és életmódvallás*. Ha a régi és az új vallásokat, a szektákat és a vallási mozgalmakat egy olyan skálán helyezzük el, amelynek egyik végpontján a vallás és a politikai rendszer teljes egybeolvadása áll, a másikon pedig ezek kizárólagossága, akkor az egyik póluson a világot elutasító vagy a világból kivonuló vallási képződmények, a másikon pedig a *civil vallás* foglal helyet. A civil vallás

tipikusan nyugati, elsősorban az egyesült államokbeli jelenség. Inkább *ideológia*, mint racionális képződmény vagy „knowledge"-típusú tudás, de olyan ideológia, amely nem tulajdona egyetlen társadalmi csoportnak sem, hanem a nemzeti célok vallásos koncepciója, a történelem mitologizálása, afféle *életmódvallás*. Egy másik skálán a szekta típusú vallás és a valóság általános vallásos érzékelése közé helyezhető el a civil vallás.

A nemzet, az állam vagy a társadalom a modern világban és az emberek tudatában a vallási intézmények helyét foglalhatja el. A civil vallás létrejöttéhez azonban egy társadalmi rendet, államot, nemzetet legitimáló szerepet betöltő hagyományos vallásra is szükség van. Az Egyesült Államokban ezt a szerepet a kereszténység (annak is elsősorban a protestáns változata) és a judaizmus tölti be. Ennek ellenére természetesen a civil vallás nem azonos magával a kereszténységgel. A civil vallás istene – bizonyos mértékig a New Age szellemi erőihez és centrumaihoz hasonlóan – inkább kapcsolódik a *rendhez, a törvényhez és a joghoz*, mint a megváltáshoz vagy a szeretethez. Fő hite az, hogy Isten áldása Amerikán, a világ legjobb reményén van.

A civil vallás a vallási pluralizmusból nőtt ki, valamint az állam és egyház szétválasztásából olyan országokban, ahol a nemzet nem tulajdona egyetlen csoportnak sem, ahol a nemzetnek nincsen elsődlegessége az állammal és a polgárokkal szemben, mint általában Közép- és Kelet-Európában, ahol nincs is esélye létrejöttének, kivéve talán az egykori Jugoszláviát, ahol egyesek a titoizmust tekintik civil vallásnak.

6. VALLÁS ÉS HATALOM

H. MOL (1976) úgy látja, hogy a vallás arra törekszik, hogy szilárd pilléreket biztosítson *a rendről* szóló nézetek számára, és ezáltal megszilárdítsa az egyén biztonságát. Az identitás, a rend, az értelem és a valóságlátás összefonódik. A vallási eszmék változások okozói is lehetnek, de végső szerepük a stabilitás és a rend helyreállítása. Ezzel szemben R. ROBERTSON és B. HOLZNER (1980) azt állítja, hogy az identitás nem feltétlenül kapcsolódik a rendhez, hanem a változó társadalmi szerkezettel együtt változik. J. A. BECKFORD (1996) felhívja a figyelmet arra, hogy az összes nagy vallásban megtalálható a *szellemi szkepticizmus*, a harc, a pesszi-

mizmus, a fatalizmus. P. Brown (1978, 1981) szerint a IV–VI. században az egyház intézménye és számos szent ember informális tevékenysége *egymástól vitatta el* a vallási hatalmat. R. Fenn (1981) a *liturgia*, vagyis az intézményesült vallási szertartás szerepét emeli ki, mely a szekuláris állam túlkapásaival szemben az egyéni elhivatottságot és szakrális kötelezettségeket védi, és hatalmával hitelesé teszi az érzelmeket, szavakat, ígéreteket, kinyilatkoztatásokat.

A mai Egyesült Államokban az ideológia harcok középpontjában Amerika szent küldetésének fenyegetettsége áll. Az Új Keresztény Jobboldal vallási alapú erkölcsjobbító mozgalma az élet minden területén terjeszti az *erkölcsi jó és rossz merev fogalmait*, hogy sok embert mozgósítson a bibliai kereszténység állítólag tévedhetetlen elveinek a követésére. A magát „erkölcsi hatalomnak" nevező fundamentalista keresztény irányzat érezteti hatását a helyi politikában: a törvény és rend nevében befolyásolni igyekszik az iskolai tananyagot, követeli a vallási kultuszok ellenőrzését.

1) *Hozzon példákat a keresztény vallás alkalmazkodó képességére!*
2) *A magánvallásosság milyen változataival találkozott?*
3) *Tekinthető-e a civil vallásosság változatainak a nacionalizmus vagy a pártállamok személyi kultusza?*
4) *Melyik szekularizációs elméletet tartja legmegfelelőbbnek a magyarországi vallási helyzet jellemzésére?*
5) *Magyarországon hogyan alakult a keresztény egyházak és a politikai jobboldal közötti kapcsolat a rendszerváltás utáni időkben?*

7. VALLÁS ÉS KULTÚRA

7.1. A vallás mint kulturális rendszer

(Geertz /1994/ alapján)

A szakrális szimbólumok *egy nép ethoszát* szintetizálják, a legátfogóbb elképzelést kínálják a társadalom rendjéről. A kultúrantropológus C. *Geertz* szerint a vallásos hit lehetővé teszi, hogy egy közösség olyan *életmódot* gyakoroljon, amely alkalmazkodik a *világképhez*, a világkép pedig illeszkedik az életmódhoz. Ebben a vallási szimbólumok szerepe az, hogy összeegyeztetik az adott *életstílust* és a *metafizikát*. A vallás egy megjövendölt kozmikus rendre hangolja a cselekvést, s kozmikus rend képzetét belevetíti a tapasztalás világába.

A vallás zavar és felvidít, szembesít azzal, hogy bajra születtünk, de lehetővé teszi, hogy a konfliktusokat elkerüljük. A vallás problémája nem az, hogy miképpen lehet elkerülni a szenvedést, hanem az, hogy *miképpen lehet szenvedni*. A vallási szimbólum kínálja *a világ megértésének* kozmikus garanciáját és *érzékeink irányának* pontosabbá tételét kínálja, hogy elviselhessük a világot.

A *vallás szimbólumokkal* egy világrend képét lehet felkínálni, mely nem tagadja a tagadhatatlant, de indokolja a megfoghatatlanságot. Azt sugallja, hogy a tudatlanság, a fájdalom és az igazságtalanság kikerülhetetlen, de nem érvényesek a világ egészére.

A vallásos hit nem egy mindennapi tapasztalatból eredő indukció, hanem *a tapasztalatot alakító tekintély* előzetes elfogadása. A vallásos ember nem a tekintélyt (Biblia, pápa) imádja, de elfogadja, mint az imádandó meghatározóját. A *tekintély:* a törzsi vallásokban a hagyományos megjelenítések meggyőző erejéből fakad, a misztikus vallásokban az érzékfeletti tapasztalás megcáfolhatatlan erejéből, a karizmatikus vallásokban egy rendkívüli személyiség vonzásából. Aki tudni akar, annak először hinnie kell, állítja *Geertz*.

A vallási szemlélethez képest a *mindennapi* szemlélet egy elfogadható, naiv realizmus jellemzi, az a pragmatikus vágy, hogy az ember a világot praktikus céljaihoz igazítsa. A vallás tágabb valóságok felé halad. A *tudományos szemléletre* az elfogulatlan megfigyelés, a formális koncepció jellemző. A *vallás* jelszava nem az elkülönülés, hanem az *elkötelezettség*, nem az elemzés, hanem a *találkozás*. A vallás nem szakad el a ténylegesség egész kérdéskörétől, nem teremti meg tudatosan a látszat és az illúzió légkörét.

A *rítusok* keltik életre azt a meggyőződést, hogy a vallási elképzelések valóságosak, hogy *a megélt és az elképzelt világ ugyanaz*. Egy nép szellemi tudatosságát elsősorban azok a jobban kidolgozott szertartások alakítják, melyekben az emberek lelkiállapotok és *motivációk széles skálájával* találkoznak, valamint *metafizikai elképzelésekkel* azonosulnak. A rítusok kulturális előadások. Az emberek ezeknek a plasztikus drámáknak az eljátszása során nyerik el hitüket. A vallási rítusok legfontosabb hatása a rítus határain kívül van.

A vallás tehát *a valóság modellje és a valóság számára szolgáló modell.* A vallások túllépnek metafizikai kontextusukon, az intellektuális, az érzelmi és az erkölcsi tapasztalatok széles skáláját ruházzák föl jelentéssel.

7.2. A kultúrvallások és a „világ"

(Weber /1998, 294–324./ alapján)

A kontemplatív vagy aszketikus világ elől menekülés ritka *a zsidóságban, a protestantizmusban és a konfucianizmusban.* Ezekben a vallásokban *az élet elfogulatlan élvezete* nincs tiltva, de még a luxus sem. *A sikeres vagyonszerzés isteni kegyelem jele.* Míg a kereskedelemben és a pénzügyekben óriási szerepük volt a zsidóknak, a háziiparban, manufaktúrában, a munka racionális megszervezésében nem. Ami a modern gazdasági rendszerben és a modern gazdasági érzületben újdonság, nem zsidó sajátosság. Ami a zsidók körében a testvérek között megvetendő, *idegenek között megengedett* (pl. a kamat). Az üzletet is elhanyagoló és a szent írásokat tanulmányozó zsidó az értelmiség ideálja. Ezzel szegül szembe Jézus, aki a kisvárosi embert és a vidéki kézművest képviseli. A jámbor zsidó városi ember. A törvény tanulmányozását a kevés állandó munkát kívánó pénzkölcsönzéssel lehet legjobban összeegyeztetni.

Az iszlám előbb városi pietizmusban jelent meg, majd átalakult *rendi harcos vallássá,* ahol a hadizsákmánynak jelentősége van. Megfér egymás mellett a jámborság és a jámbor emberek pompás ruházata, az iszlámból mégsem hiányzik teljesen az aszkézis. A megváltás, az üdvkeresés egyéni útjai és a misztika, valamint a bűntudat idegen a régi iszlámtól. A muszlimok istene teljhatalmú, de kegyes úr, nem túl nehéz parancsokkal. A rabszolgaság, a poligámia, a nők hátrányos helyzete ebben a vallási kultúrában magától értetődő.

A régi buddhizmus jellegzetes vonása a világ elől menekülés, megszabadulás nem csak a bűntől és a szenvedéstől, de a *mulandóságtól is.* Mindez itt kizárólag *az ember műve.* Nincs predesztináció, ima, kegyelem, istentisztelet. Üdvözülés csak keveseknek kínálkozik: vagyontalanul, szűzen, munkátlanul lehetséges elérni. Ezért is a buddhizmus sosem lehetett tömeges, *csak szerzetesi vallásosság.*

Az indiai, kínai vagy iszlám kereskedőnek nincs kisebb hajlama a haszonszerzésre, mint a nyugati világ vállalkozóinak, de a *nyerészkedési*

vágy megzabolázása éppen az aszketikus protestantizmus jellemzője, mely végleg végzett a mágiával. Az ázsiai népi vallásosság minden mai formája szellemek imádása és leigázása.

Weber szerint a mágia és a démonhit jelen volt a korai kereszténység bölcsőjénél is. Jézus önérzetének alapja a mágikus karizma. A keresztény evangéliumot nem értelmiség hirdette *nem értelmiségieknek.* Jézus két dolgot tekintett halálos bűnnek: a karizmát és a karizma birtokosát elvető írástudót és a lelki szegényekkel szembeni dölyföt. Tanítását a rabbinikus és a hellén bölcseletet egyaránt elvető *antiintellektualizmus* jellemezte. *A feltétel nélküli adás* vallásos heroizmusát hirdette, valamint azt, hogy az egyén maradjon a helyén, míg az Úr el nem jön, de legyen készen.

7.3. A katolikus képzeletvilág

(A. Greeley /2000/ alapján)

A. Greeley empirikus kutatások adatait elemezve jellegzetes különbséget tapasztalt az amerikai katolikusok és protestánsok kulturális szokásaiban, ízlésében, életmódjában és habitusában. Ennek magyarázatát abban találta meg, hogy a katolikus vallási érzékenység a teremtésben lévő szenthez kapcsolódik. *A katolikus képzeletvilág szakramentális,* a valóságot szentnek érzékeli, vagyis mint az Isten jelenlétének megnyilvánulását. Míg a protestáns teológusok a világból hiányzó Istenre és transzcendenciájára, a katolikusok a teremtményeihez *közel lévő Istenre* és jelenvalóságára helyezik a hangsúlyt. A katolikusok számára a *teremtésben minden feltár valamit Istenből,* közénk hozza Istent.

A katolicizmus képzeletvilága igen gazdag metaforákban, márpedig a *metafora* közel áll a szentséghez, misztériumhoz, szimbólumhoz. A katolikus magas kultúrában kifejeződő érzékenység folyamatosan hatást gyakorolt a katolikus populáris kultúrára, valamit a nem vallásos művészetre is.

Greeley szerint *a katolicizmus és a pogányság* között finom átmenet van, amire jó példa a Mária-kultusz. A mexikói terhes nők azt mondják, őt magát hordozzák.

A katolikusoknak fontos *a templomépület.* A katolikus képzelet tele van *történetekkel.* A katolikus templomok tele vannak emberekkel, sírokkal, kápolnákkal, oltárokkal, szobrokkal, festményekkel, gyertyákkal, díszí-

tett üveggel, ereklyetartókkal, vagyis a templom metaforákkal zsúfolt történetek kincsesháza, tele a katolikus örökség újra és újra elmondott történeteivel. Mindez tények és adatok tükrében:

Olvasmány: A katolikus habitus

(A. Greeley /2000/ alapján)

A katolikusok szignifikánsan jobban szeretik az operát és a klasszikus zenét, mint a protestánsok, gyakrabban látogatnak képzőművészeti tárlatokat, zenei és táncrendezvényeket. A gyakori templomba járás korrelál a *szépművészetek* látogatásával. A vallásszociológiai kutatásokban használt „kegyelem-skála" segítségével jól megkülönböztethető a katolikusok *istenképe* a protestánsokétól: Isten számukra inkább anya, mint apa, inkább a szerető, mint az ítélő, inkább házastárs, mint a mester, inkább barát, mint király.

A katolikusok nagyon szeretik az *ünnepeket*, legfőképpen a mexikóiak. Az Amerikába emigráló olaszok folyatják közösségi és családi ünnepeiket. Szomszédokkal és barátokkal szórakozóhelyeken a katolikusok sokkal inkább töltenek együtt időt, mint mások. A katolikusok sokkal inkább szeretnének több szabadidőt, mint a protestánsok. Ez is korrelál a templomba járással.

Az *erotikus vágy* a katolikus egyházban a házasság szentségével a hivatalos szentség rangjára emelkedett. *Az erotikus metafora* a katolikus szenzibilitás része. Ha mindenütt a kegyelem, a szexben is benne van. Lényege ennek a tradíciónak a házastársi szerelem: a szexuális gyönyör gyógyítja a mindennapi életben szerzett sérüléseket. A katolikusok körében gyakoribb a legalább heti egyszeri *szexuális egyesülés*. A szexuális kapcsolat gyakorisága az évek teltével kevéssé csökken katolikusok, mint a protestánsok körében. A katolikusok körében magasabb a *szexuális játékosság*. *A gyakoribb aktus* és a „ha újra házasodnék, ugyanőt venném el" gyakorisága is együtt jár a katolikusok körében. *Az élvezet* erősebb a katolikusok körében a nőknél.

A katolikus magas tradíció a teológusok és a magiszterek tanításával, a populáris tradíció a szertartásokban, művészetben, imádságban, egyszerű emberek történeteiben jelentkezik. A magas tradícióban a doktrína és a dogma fontosabb, mint az élmény és a történet. A katolikusok többsége által követett *populáris tradícióban* a minden kegyelem gondolata uralkodó.

Bár a katolikusok nem imádják Máriát, hanem rajta keresztül Isten anyai szeretetét, *funkciója hasonló az istennőkéhez*. A Mária-kép Isten gyöngédségét, finomságát, érzékenységét érzékelteti. Jézus anyja kapcsolódik a tavasz termékenységéhez. Jelenleg mintha a Mária-metafora

válságban lenne, de még mindig ez az egyik legfontosabb kulturális szimbólum Észak-Amerikában, és még a fiatalok között is él. Erősebb, mint a Jézus- vagy Isten-kép. A katolikusok körében tapasztalható pozitív élmény az anyáról és a házastársról ugyancsak a *Mária képpel hozható kapcsolatba*. A Mária-kultusz pozitív hatása a házasságban történő szexuális kielégülésben is kimutatható.

A katolikusok társadalomképében *a társadalom nem elnyomó, hanem támogató*. Míg a katolikusok *a tiszteletet és egyenlőséget* hangoztatják, a protestánsok a szabadságot és az individualizmust. Etikai vonatkozásban a katolikusok *kommunalisták*, a protestánsok individualisták. A katolikusok jobban ragaszkodnak a *hagyományos családi* értékekhez, a protestánsok pedig toleránsabbak a szexuális forradalom magatartásformái iránt. A katolikus közösségi ethosz jól működik a kisebbségi és hátrányos helyzetű diákok javára.

A katolikusok szorosabb kapcsolatban vannak *a szomszédsághoz, a régióhoz és a kontinenshez*, valamint *jobban szimpatizálnak az emigránsokkal*, mint a protestánsok. *Kevésbé liberálisok, mint a zsidók, de jobban, mint a protestánsok*. Erőteljesebben támogatják a civil szabadságjogokat, jobban ellenzik a militarizmust, a fegyvertartást, jobban védik a környezetet, és jobban bíznak másokban. Mindezek korrelációban vannak a kegyelemskálával. A *katolikus liberalizmus* nem ideológiai bázison, hanem pragmatikusan, a „senkit sem kizárni" elv alapján működik.

A katolikusok nagyobb hányada tartja *inkább jónak, mint rossznak a világot*, nagyobb részük gondolja úgy, hogy egy jó embernek *foglalkozni kell a világ dolgaival*, valamint azt, hogy a művészet Istenről szól.

A katolikusok több szimpátiával vannak a nők lés az AIDS-esek iránt, közösségorientáltabbak, jobban meg vannak győződve az igazságosságról és a társadalmi struktúra szükségességéről, jobban érzik a megváltó kegyelem jelenlétét. *A fiatal katolikusok* identitásának négy legerősebb indikátora: a szegényekhez való viszony, Isten jelenléte a szentségekben, reális jelenléte az eucharisztiában, és a Mária-tisztelet.

7.4. Inkulturáció

(Tomka /2002/ alapján)

A keresztény egyház történetében az Európán kívüli kultúrákkal kapcsolatos magatartás szempontjából négy szakasz különböztethető meg: (A) *A kereszténység elterjedése és Európa kereszténnyé tétele*. Története első ezer évében a kereszténység két óriási kulturális lépést tett: (Aa) A

jézushívők közössége a zsidó nemzeti szűklátókörűségből *megnyílt a nem zsidó* (valójában a görög-római) világ felé. (Ab) Néhány évszázaddal később pedig a nagyobbrészt *mediterrán kereszténység az addig pogány* germán, szláv vagy éppen a magyar kultúrákat is átformálta. Az első ezer évet a kulturális nyíltság, a megjelenő új kultúrákkal kialakított szimbiózis, majd azok egyetlen keresztény kultúrába ötvözése jellemezte. A kulturálisan nyitott első szakasz egy grandiózus, ám egyúttal önkorlátozó kísérletbe, a kereszténység kultúrformává alakításába torkollott. (B) *Európa a társadalmi szabályok és hatalom segítségével ebben a világban akarta megvalósítani Isten országát.* A megszülető „keresztény társadalom" a keresztény formavilág gazdag alkalmazása ellenére sem volt a kereszténység hiteles megvalósulása, sőt attól sok vonatkozásban éppenséggel eltávolodott. Bizonyos viszont, hogy ebben a korban az (európai) egyházban kialakult az a vélemény, hogy a kereszténység egyedül hiteles kifejeződése az, ami a görög-római gyökerű európai kultúra nyelvén, szemléletével és eszközeivel megvalósult. (C) *A „rítusvita".* Felvetődött a kérdés, hogy az indusoknak, kínaiaknak, egyéb népeknek vajon továbbra is latin nyelven és tomista filozófiai kategóriákban kell-e Istenről beszélni, vagy inkább azok saját filozófiáját, szokásait és kultúráját, vallási terminológiáját kell-e az igehirdetés eszközévé tenni. A konzervatívok ragaszkodtak az európai kifejezési eszközökhöz, az „akkomodációs" vagy „adaptációs" álláspont képviselői egyrészt jelentős értékeket fedeztek fel a nem keresztény kultúrákban, másrészt *Matteo Ricci* és társaik a sikeres kommunikációhoz módszertanilag elkerülhetetlennek tartották a helyi kultúra eszközeinek és formáinak az alkalmazását. (D) *Az inkulturációs törekvések ideje.* Az utóbbi években erősödik az a felismerés, ahogyan a jézusi példa és tanítás előbb a zsidó, majd a görög-római kultúrában nyert kifejezést és értelmezést, éppúgy ma is *újjászülethet* bármely egyéb kultúrában, az európai kifejezésmódok erőltetése és természetesen az eredetileg létező kultúrák sértése, rombolása, leigázása nélkül is. Az így értelmezett inkulturáció hírt ad a jézusi emlékről, élményről vagy tapasztalatról, és a másik kultúrához tartozó féllel *együtt törekszik* ennek az élmény *értelmezésére.* Eszerint Jézus és tanítása *univerzális üzenet,* amelynek teljességét semmilyen kodifikált értelmezés nem tudja kimeríteni, és amelyből az általános értékek mellett minden kultúra *a saját kérdéseinek* megfelelő válaszokat is kihallhatja, ily módon sajátos olvasatot teremtve. Az inkulturációs

misszió lényege a másik kultúrához tartozó partner előfeltétel nélküli elfogadása, a világlátás közös pontjainak megkeresése (a partnereket összekötő valóság teremtése), az *élettapasztalat megosztása,* s végül a dialógus és ennek keretében a keresztény üzenet közös (újra)értelmezése.

Olvasmány: Az inkulturáció kultúrantropológiai megközelítése

Az inkulturáció *kultúrantropológiai megközelítése* szerint létezik *imperialisztikus kommunikáció,* amely a másik fél kulturális önállóságának és sajátosságainak megsemmisítésére törekszik. Ezzel szemben a dialogikus kommunikáció alapja olyan helyzetértelmezés, amely egyfelől a kommunikációs partnerek másságának tiszteletben tartására, másfelől a megértés, azaz egy új közös kulturális és emberi-társadalmi valóság megteremtésének a szándékára épül. *A kultúrák közti érintkezés* az egyenjogúság jegyében méltányolja az érintkező felek értékeit, és azokat felhasználva mind a régi, mind az új, mind a saját, mind a másik (többi) kultúra hagyományából merítve fejlődik.

Az inkulturációs irodalom három különböző kérdésfeltevéshez igazodik: (A) Az *egyenlőtlen fejlettségű kultúrák találkozásakor* milyen változást (pusztítást) okoz(ott) a „magasabb rendű" gyarmatosító hatalmak által közvetített euró-amerikai kultúra az alacsonyabb társadalmi rétegek, illetve a „bennszülött" népek kultúráiban? (B) Miképpen lehet egy kultúra egyes részeit (például a technikai vagy gazdasági újdonságokat vagy a kereszténységet, illetve az evangéliumot) úgy „beoltani" egy másik kultúra fájába, hogy az ott *meg is foganjon,* és a másik kultúrát érdemben átalakítsa? (C) Milyen lehetőségei vannak a közlésnek, *az értékek és meggyőződések átadásának,* keresztény megközelítésben: az *evangelizációnak?* Ez a nézet a különböző kultúrákat feltétlenül egyenjogúnak és potenciálisan azonos értékűnek tekinti, és minden kultúrát egyidejűleg értékátadónak és értékbefogadónak (az evangelizáció tárgyának) tart.

A kulturális érintkezés és befolyásolás négy jelenségköre különíthető el egymástól. (A) *Enkulturáció:* valamely konkrét kultúra elsajátításának ténye és folyamata. (B) *Akkulturáció:* egy létező kultúra egy másik, erőteljes kultúra nyomására átalakul. Az alárendelt kultúra tagjaitól azt követelik, hogy váljanak meg saját kulturális identitásuktól, és utánozzák az új kultúrát. (C) *Adaptáció, akkomodáció:* amikor egy kultúra önidentitása megőrzése mellett külsőségeiben egy másik (erősebb vagy magasabb rendű vagy a politikai hatalom által elvárt) kultúrához igazodik. (D) *Asszimiláció:* a különálló kulturális és csoportidentitás feladása vagy elveszítése (TOMKA 2002).

A *missziós gyakorlat eltorzította* a közvetített tartalmakat. A kereszténnyé tétel együtt járt a társadalmi-kulturális *elnyugatiasítással*. A megtérített népek kultúráját lekicsinylően kezelték. Az új hívőket elidegenítették társadalmi környezetüktől és vallási hagyományaiktól.

A globalizáció kikerülhetetlen feladatokat támasztott. A korábbi eurocentrizmus és nyugati kultúra központúság szemmel láthatóan egyre kevésbé tűnik érvényesíthetőnek. Kínában és Afrika számos területén a 20. század közepe óta, Latin-Amerikában az utóbbi egy-két évtizedben a katolicizmus gyarapodását messze megelőzve virul a protestantizmus önálló nemzeti vagy helyi protestáns egyházak formájában (Martin 1990). Népek és régiók kulturális öntudatosodása vallási és egyházszervezeti dimenziókban is kibontakozik.

A II. vatikáni zsinat meghirdette a helyi egyházak, az egyes püspöki karok és a régiók bizonyos önállóságát. A *decentralizáció* nem csak szervezeti, hanem a közös vallási hagyomány értelmezését és súlyozását is érintő ügy. A ritusok és a hagyományok sokfélesége közepette nem létezik egyetlen és uniform keresztény tradíció. Tudomásul kell venni, hogy Európán kívül többnyire másfajta és civilizációnként különböző megközelítésmódokat részesítenek előnyben.

Az inkulturáció kultúrafogalma határozottan elutasítja az európai kultúraközvetítők magukat magasabb rendűnek vélő önteltségét, és minden emberben felismeri az egyenértékű kultúraképes Te-t. Az emberi kultúrának ilyen élettel teli és életközeli nézete természetesen együtt érző és szolidáris inkulturációs praxist is követel. Schineller (1989) szerint az inkulturáció lényege, hogy elindít egy hermeneutikai és pasztorális körforgást, amelynek elemei a kulturális környezet, a keresztény üzenet és a pásztor köré csoportosuló hívek közössége. A kereszténység evangéliumi örömhírét a befogadó közösség kultúrájának összefüggésében értelmezi, miközben mind a közösség, mind a kultúra maga is átalakul, anélkül azonban, hogy eredeti identitását elveszítené.

1) *Amennyiben az igazi buddhizmus szerzetesi vallásosság, mennyiben tekinthetők hitelesnek a buddhizmusnak a racionális Európában éppen a racionalitás világában működő vállalkozók, üzletemberek körében eléggé széles körben elterjedő könnyített változatai?*
2) *Mennyiben igazolható Weber Jézus-képe az evangéliumokból?*

3) *Alkalmazható-e az inkulturációs modell egy adott kultúrán belüli szubkultúrák (például hazánkban a cigányok vagy a különböző ifjúsági kultúrák) esetében is?*
4) *Fel kell-e vállalni az inkulturációs modellben működő vallási párbeszédben azt a kockázatot, hogy a másik (a nem keresztény fél) győz meg minket bizonyos kérdésekben?*

8. VALLÁSI ETIKA

(Weber /1998, 250–293./ alapján)

8.1. A vallásos érzületetika és a világ közti feszültség

A modern érzületetika nem ismeri el a vallást mint szent jogot, csak szent érzületet, vagyis helyzettől függő erkölcsi döntést. Minél racionálisabban rendezett a vallásnak a világgal kapcsolatos álláspontja, annál nagyobb lehet az észre hivatkozó vallás és az érzésekre, élményekre hivatkozó világ közötti feszültség.

8.2. A szomszédsághoz fűződő etikai kapcsolat mint a vallási etika alapja

A vallás fejlettebb stádiumában megjelenik a törzsi, rokonsági és családi köteléket szétfeszítő vallási gyülekezet. A gyülekezeti vallásosság a nemzetséghez tartozó társ helyére állítja a gyülekezeti hívő társat (akiket nagyon sok keresztény vallási közösségben is testvéreknek neveznek arra hivatkozva, hogy mindnyájan Isten gyermekei). Az alamizsna az etikai vallásban is egyetemes és elsődleges, így a hittestvérek közötti szolidaritás egészen a szeretetre épülő kommunizmusig terjedhet.

8.3. A kamatszedés elvetése vallási alapon

A középkorban volt korlátozott kamat a nagy kockázattal járó vállalkozásokra. Az egyház akkor kezdte üldözni a kamatot, amikor kezdtek kialakulni a kapitalista forgalom és a tőkés haszonszerzés formái. Feszültség lépett föl az élet vallási-etikai és gazdasági racionalizálása között. A kapitalizmussal szemben a szegényeket segítő *vallásos karitász* kudarcot vall, mert a vallási

etikával szembeszegült az interperszonális kapcsolatok világa, mely individualizmusa és egoizmusa miatt nem képes etikai normáknak engedelmeskedni. A jótékonyság hagyományos formáit a kálvinizmus semmisítette meg, legelsőnek a koldulást. A jótékonyság egyre inkább racionális üzemmé válik.

8.4. A vallási szeretet és a politika erőszakos volta

A felebaráti szeretet válogatás nélküli „vak jósága" szembe kerülhet a politikai cselekvés rendezett világával. A sajátosan politikaellenes, megváltást hirdető vallásosság nem csak az uralom alá vetett rétegekben terjedt el, hanem a politikában nem érdekelt művelt régegekben is. A testvériséget hirdető etika Jézus tanításában és a buddhizmusban a legerősebb. A világba illeszkedő aszkézis (mely markánsan jelenik meg a protestantizmusban) kiegyezhet a politikai hatalom létező rendjével. Egyébként a földi rendet a kasztetika fogadtatta el leginkább. Majdnem mindegyik vallás beleütközik az igazságos vagy igazságtalan háború kérdésébe. Míg Luther nem csak a hitért vívott háborút vetette el, hanem a hit nevében kirobbantott forradalmat is, Kálvin viszont a zsarnokkal szemben erkölcsi kötelességnek tekintette a hit megvédését. Cromwell elvetette a kényszersorozást, és erkölcsösnek tartotta olyan zsoldoshadsereg felállítását, amikor a zsoldos lelkiismeretére van bízva, hogy erre a pályára akar-e lépni.

8.5. „Organikus" hivatásetika

Több vallásban (például a hinduizmusban és a kereszténységben is) szerepel az az elgondolás, hogy a hivatások vagy a kasztok az Isten által létrehozott világrenden belül úgy vannak kialakítva, hogy mindegyikben megvan a maga nélkülözhetetlen feladata, így mindegyikkel szemben más etikai követelmények érvényesek. Az egyén e rendeken belül nyerheti el evilági és/vagy túlvilági boldogságát.

8.6. Vallásosság és szexualitás

A *szexuális mámor* szerves része a laikusok primitív vallási közösségi cselekvésének. A szexuális orgia az üdvözítő iránti *erotikus szerelemmé* szublimálódhat. Az erotikaellenes misztikus és aszketikus vallásosság

helyettesítheti a szexuális eredetű fiziológiai szükségletek kielégítését. A *szüziesség* a nem-mindennapi viselkedés karizmatikus jele. A *cölibátus* szempontjai: (A) *a papok teljesítménye* ne maradjon el az aszkéta virtuózoké mögött, (B) *a javadalmak* ne legyenek örökölhetők, (C) az etikai vallásosság szintjén az *önmegtartóztatás* misztikus üdvkeresés és a kontempláció, (D) a racionális aszkéta *éberségét, életvitelét* zavarja a szexualitás.

Az ortodox iszlám sikerrel száműzte a házasságon kívüli szerelmet és a prostitúciót. A misztikus indiai prófécia is elutasítja a szexualitást, de még *Jézus próféciája* is erőteljesen korlátozza a legitim szexualitást. A *puritanizmus* a legitim szexuális életet racionális célra (a gyermeknemzésre) korlátozza. A nemiség elutasítása korántsem keresztény specialitás, hanem *minden megváltást hirdető vallásé.*

8.7. Testvériségi etika és művészet

Az etikai vallásosság a művészettel is feszültségbe keveredhet. Az aszkézis aggályosan szemléli a tisztán művészeti értékeknek való odaadást. Másfelől a művészi teljesítményt isteninek tekintik, és a *tömegvallás* is kénytelen művészi eszközökre hagyatkozni. Minden orgiasztikus, minden rituális hangulatú és minden egyéni érzést felnagyító, szeretetre felhívó vallásosságtól is könnyű visszautat találni a művészethez.

1) *Mi a különbség a Szent Ferenc-i szegénygondozás és az intézményes modern jótékonykodás között?*
2) *Hogyan egészíti ki egymás az egyházi és az állami jótékonykodás?*
3) *Míg a jézusi etika egyetlen életre vonatkozik, a buddhista etika különböző újjászületésekkel számol. Milyen következményei lehetnek ennek?*
4) *A katolikus egyházban a római katolikus papok cölibátusban élnek, a görög katolikus papok házasodhatnak. Milyen előnyökkel vagy hátrányokkal járhat ez a két elképzelés?*

9. VALLÁSOSSÁG, ÉRTÉKREND, ÍZLÉS

(KAMARÁS /2009a/ alapján)

9.1. Habitus, világnézet, ízlés

P. BOURDIEU (2002) a társadalmi pozíció, a habitus és a különböző életszférákban (étkezés, szabadidő-szokások, fogyasztási javak) mutatkozó igények, választások és szokások összefüggését vizsgálva úgy találja, hogy a *habitus* közvetít a gazdasági és a kulturális tőke koordinátarendszerében kijelölhető társadalmi pozíció, valamint különböző mutatkozó igények, választások és szokások között. *Bourdieu* habitus fogalma többé-kevésbé megfelel az életstílusnak, az értékrendnek, a szokásoknak, vagy talán éppen az ízlésnek. Izgalmas kérdés, hogy vajon hogyan helyezhető el ebben az összefüggésrendszerben a vallásosság. Ezt vizsgálva KAMARÁS 2009a felülvizsgálja GREELEY (2000) tézisét, mely szerint a katolikus képzeletvilág sajátos katolikus életstílussal jár együtt. Gyanítja, hogy *Greeley* legalább annyira etnikai, mint vallási különbséget regisztrált, és az is egyértelmű, hogy etnikai különbségek jelentős gazdasági, társadalmi és kulturális különbségeket is hordoznak, amennyiben az Egyesült Államokban a katolikusok az átlagosnál szegényebbek, a protestánsok viszont gazdagabbak. Kamarás nem csak katolikusok és protestánsok, hanem különböző protestáns felekezetek (baptisták, metodisták, adventisták, pünkösdiek és Jehova-tanúk) és nem keresztény vallások (zsidók, buddhisták, muszlimok, krisnások[20]) vallásukat rendszeresen gyakorló hívei vallásosságának, életstílusának és ízlésének összehasonlítására vállalkozott.

Olvasmány: Vallásosság és habitus

(A vallásosság jellege) A kutatás megvilágította, hogy a kereszténység funtamentalistább irányzataihoz tartozó felekezetei képviselőinek (pünkösdiek, adventisták, baptisták, Jehova-tanúk) vallásossága eléggé erőteljesen *kognitív* jellegű, ezzel szemben a katolikusoké és az evangélikusoké ebben a tekintetben jóval kiegyensúlyozottabb. Jelentős mértékben eltér e tekintetben a két Krisna-hívő csoport vallásossága.

Meglepően nagy mértékű hasonlóság mutatkozott mind az *istenkép*, mind az Istennel való kapcsolat személyessége és bensőségessége

[20] A krisnásokat két eléggé különböző habitusú csoport képviselte, a hagyományos (védikus) és az európai életvitelű (individualizált) krisnások. Bővebben: KAMARÁS 2008.

tekintetében. A reformátusok kivételével valamennyi csoport tagjainak többsége inkább közelinek, mint távolinak érzi Istent.

A leginkább szembetűnő eltérés a krisnások és a többiek között észlelhető abban a tekintetben, hogy a vallási életben *mit tartanak szentnek:* a Krisna-hívők számára a szent írások kivételével minden szent dolog (a szent zene, a szent kép, a szent ruházat, a szent cselekmény, a szent épület) szentebb, mint a többieknek, ami arra utal, hogy az ő világukban kevésbé vált szét szent és profán szférára. A szent látványosságok és cselekmények (*Greeley* tézisét igazolva) a krisnások mögött a katolikusok körében mutatkoztak kiemelkedő fontosságúnak. Minél emocionálisabb volt a vallásosság, annál erőteljesebben jelentek meg a szent dolgok között a látványosságok és a cselekmények.

(Az ember és a világ megítélése) Nyilvánvaló, hogy mind a vallásosság, mind az életstílus jellemző jegye *a világ és az ember jó vagy rossz természetéről* alkotott kép. Ebben a tekintetben eléggé jelentős a különbség mind a katolikusok és protestánsok, mind a tradicionális, mind a fundamentalista keresztények, mind pedig a hagyományőrző és a modernizáltabb irányt képviselő krisnások között. A pünkösdi irányultságú keresztények és a Jehova-tanúk többsége kifejezetten pesszimista a világot és az embert illetően. Pozitív kapcsolat mutatkozott a világ optimista látásmódja és a vallásosság emocionalitása között, még ennél is erősebb a világ optimista szemlélete és a szent látványosságok és cselekmények fontosságának hangsúlyozása között.

(Értékrend) „Sajátosan vallási természetűek-e az értékmegragadás aktusai, és vallási természetű-e az, hogy az ember hozza létre az értékek rendjét?" – kérdezi SCHAEFFLER (2003, 151.). *Kamarás* azt állapította meg, hogy a kulturális tőke és az életkor szempontjából nagyjából azonos szinten álló rendszeres vallásgyakorló csoportok értékrendje csak viszonylag kisebb eltéréseket mutat. Legnagyobb egyetértés az „életélvezet" értékeinek legkisebb mértékű elfogadásában mutatkozik: a többiektől leginkább a hagyományos Krisna-hívők térnek el aszketizmusukkal és tradicionalizmusukkal, hozzájuk legközelebb a pünkösdi keresztények és a Jehova-tanúk állnak.

(Felelősségek és kötelességek) Egyértelműen a Jehova-tanúk mutatkoznak leginkább passzívnak és elzárkózónak, családcentrikusnak. Ebben a tekintetben a szekularizált, ám ugyanakkor jóval erősebben individualizált krisnások állnak hozzájuk legközelebb. A kötelességek tekintetében a hagyományos krisnások és a buddhisták a legnyitottabbak a világ felé. A legtöbb vallásos csoport készségesebb a rászorulók megsegítésében, de még a nemi megkülönböztetés elleni fellépésben is, mint a nem vallásos kontrollcsoport tagjai.

(A szexualitás és a szerelem megítélése) Ebben a Krisna-hívők térnek el legjobban a többiektől, akik a házasságon belül is (a kizárólagosan gyermeknemzésre irányuló aktusokon kívül) lényegét tekintve cölibátusban élnek. A szexualitás és a szerelem a buddhisták és a nem vallásosak mellett a katolikusok és az evangélikusok életében a legfontosabb. Az a tény mindenesetre figyelemre méltó, hogy az ebben a tekintetben eléggé szigorúan szabályozottnak és önszabályozottnak vélt keresztények körében a huszonéves és a magasan iskolázott, ám ugyanakkor kifejezetten buzgón és egyháziasan vallásos réteg ebben a tekintetben nem különbözik nem vallásos társaitól.

(A nők vallási-egyházi szerepének megítélése) Némiképpen meglepő, ugyanakkor *Greeley* tézisét igazolta, hogy a vizsgált (fiatal és magasan iskolázott) katolikusok ebben a tekintetben olyan vallásokat és felekezeteket előznek meg, ahol a nők is lehetnek papok, sőt éppen baptisták értenek egyet legnagyobb arányban azzal a kijelentéssel, hogy a nők feladata sokkal inkább a szolgálat, mint a vezetés.

(A humor megítélése) A három hagyományos keresztény felekezet (katolikusok, reformátusok, evangélikusok) hívei és a nem vallásos fiatalok számára a legfontosabb, a Jehova-tanúk, a pünkösdiek és a „hagyományőrző" krisnások számára pedig a legkevésbé fontos érték. Némiképpen változik a kép a „Lehet-e vicc, humoreszk, vígjáték, szatíra témája a vallás, a vallásos megnyilvánulások, az egyház, a vallási közösség és a papok, lelkészek szerzetesek és más egyházi, vallási személyek?" kérdésre adott válaszok alapján. Ez alkalommal a katolikusok valamivel elmaradnak az evangélikusok mögött. A buddhisták ezúttal is megerősítik, hogy vallásosságuk az ebben a körben a világiasabbak közé sorolható, a pünkösdiek és a Jehova-tanúk ismét a leginkább visszafogottabbak.

(A kultúrával szembeni zártság és nyitottság) A kutató a kérdezettekkel a tömegkultúra és a magas kultúra körébe tartozó szórakoztató műfajokat, filmeket és regényeket minősíttetett aszerint, hogy mennyire valók ezek a vallásos embernek, és azt tapasztalta, hogy a bezárkózás vagy legalábbis a világi kultúrával kapcsolatos erőteljesen kritikus attitűd jellemzi a Jehova-tanúkat és a hagyományos habitusú krisnásokat, az ellenkező pólust pedig a buddhisták képezik.

(Összefüggések) Azok a vallásukat rendszeresen gyakorló magasan iskolázott fiatalok, akik nyitottak a kultúra felé és elkötelezettek a másokkal és a másságokkal szemben, fontosnak tartják a szexualitást és a szerelmet, a humort, a művészetet és a nők mostaninál nagyobb szerepét a vallási életben. A vizsgált tucatnyi réteg vallásossága kevésbé tért el egymástól, mint habitusuk (vagyis életmódjuk, szokásaik, értékrendjük és attitűdjeik). Ebben a tekintetben a következő csoportokat lehetett kialakítani: (A) A baptisták, az adventisták, a pünkösdiek és a Jehova-tanúk számára, akikre egyformán jellemző az erősebben kognitív vallásosság, a szórakozás, a színház és az irodalom kevésbé fontos szerepe az életüknek. (B) A modernizáltabb keleti vallások hívei (a buddhisták és az europaizált krisnások) alkotják a másik csoportot, akikre az istenkép női dimenziójának hangsúlyozása, a meditáció és a szent látványosságok fontos szerepe, az optimista világlátás, a kultúrával szembeni nyitottság, a nők vallási szerepének pozitív megítélése, a művészetek magasra értékelése jellemző. (C) Érdekes helyet foglalnak a hagyományos krisnások, akik legközelebb a Jehova-tanúkhoz állnak (elsősorban a vallási ismeret és az erkölcs dimenziói fontosságának pozitív minősítésében, valamint az „önállóság", a szexualitás és a humor negatív megítélésében), de a másik két keleti valláshoz is elég szoros szálak fűzik őket, elsősorban persze a másik krisnás felekezethez (például az istenkép női dimenziójának, a szent látványosságok és a meditáció fontosságának hangsúlyozásával), de a katolikusokkal is mutatnak hasonlóságot (a szent látványosságok és a rítusok pozitív megítélésében). (D) A negyedik blokkot a három hazánkban tradicionális keresztény vallás alkotja, erőteljes hasonlóságot mutatva például a szexualitás és a humor megítélésében. Közülük nem két protestáns felekezet hívei, hanem a katolikusok és az evangélikusok hasonlítottak jobban egymásra (a szexualitás és a humor megítélésén kívül az optimista világlátásban és a kultúrával szembeni nyitottságban is.

A magasan iskolázott, Istenben nem hívő, nem vallásos fiatalokhoz a vizsgált tíz vallási csoport közül a buddhisták, az evangélikusok és a katolikusok álltak legközelebb (elsősorban a humor és a szórakozás fontosságának megítélésében, valamint a nemi megkülönböztetés elleni fellépés vállalásában) (Kamarás 2009a).

9.2. Habitus, világnézet, befogadás

A különböző vallási kultúrák, valamint a különféle művészeti irányzatok és stílusok közötti kapcsolat közhelyszámba megy. Greeley (2000), Kamarás (2009a) és mások kutatásai eléggé egyértelműen bizonyították a vallásosság különböző típusai, valamint a különböző habitusok és ízlések közötti összefüggést. Ezek alapján jogosan lehet feltételezni, hogy a vallási és felekezeti hovatartozás és a különféle vallásosság jellege befolyásolhatja a *műalkotások fogadtatását, hatását és értelmezését.*

Olvasmány: Világnézet és a műalkotások befogadása

(A Mester és Margarita befogadásának példáján) A Bulgakov-regény befogadásnak vizsgálatakor KAMARÁS (1996) megállapíthatta, hogy a regény sokkal jobban tetszett a vallásos középiskolásoknak és diplomásoknak, mint nem vallásos társaiknak. A vallásos középiskolások és diplomások értelmezései is eléggé eltértek nem vallásos társakéitól. Például a vallásos középiskolások sokkal inkább tekintették Wolandot a dialektika és kritika szellemének, kiváló művésznek és titokzatosnak, mint a többiek, Margaritát ők látják leginkább a szerelem megtestesítőjének a boldogságért áldozatot vállaló embernek, a Mesterben tehetsége mellett gyarlóságát is hangoztatják, Ivánnal szemben is kritikusabbak, mint a többiek. Ők látják legárnyaltabban Pilátust, Berliozt pedig nem csak okosnak, mint nem vallásos társaik, hanem hitetlennek is. A vallásos diplomások Wolandot eléggé egyöntetűen az erő kisebb hatalmú részének tekintik. Jesua-képük is eltér a többi értelmiségétől: míg azok többféleképpen látják Jesuát is, ők elsősorban a megértés és szeretet képviselőjének. Ők tartják leginkább gyávának Pilátust, és jó szándékúnak, de butának Lévi Mátét. A vallásos középiskolások értelmezései két vonatkozásban tértek el nem vallásos társaikétól: egyfelől kevésbé utasítják el az árnyalt értelmezéseket, másfelől teljesen magukénak érzik mind a redukált vallásos, mind pedig az árnyalt vallási értelmezéseket. A vallásos diplomások jóval kevésbé utasítják el az árnyalt értelmezéseket, és jobban a pesszimista értelmezéseket, mint nem vallásos társaik.

(A Stalker befogadásának példáján) KAMARÁS (1996) a nyolcvanas évek végén a *Stalker* című Tarkovszkij-film befogadás-vizsgálata keretében különböző világnézetű (egyháziasan vallásos, maga módján vallásos, nem vallásos istenhívő és istenkereső, közömbösök, bizonytalanok, nem marxista ateista, marxista ateista) nézők befogadói viselkedésére volt kíváncsi. Megállapította, hogy a művészetekkel kapcsolatos beállítódás és az ízlés erőteljesebben befolyásolja a fogadtatást és a hatást, mint a világnézet, az értelmezésre viszont a világnézet hatott erősebben. Azt is tapasztalta, hogy a két hatás összeadódhat, és így ez a film a fejlett ízlésű egyháziasan vallásosaknak jobban tetszett, mint a fejlett ízlésű istenkeresőknek, közömbösöknek és ateistáknak. Úgy találta, hogy a világnézet a műalkotás befogadásában elsősorban a műalkotás ideológiai lefordítását befolyásolhatja. Mivel azonban a világnézet áthatja az értékrendet, a beállítódásokat, az érzelmeket, azok meg a világnézetet, mégis csak szó lehet a világnézetnek általában a befogadást befolyásoló szerepéről.

A film a közömbösöknek tetszett legkevésbé, körükben volt legkisebb a hatása, ők értették legkevésbé, valamint ebben a körben volt legnagyobb a racionalizáló és a pesszimista értelmezések aránya. A nem

vallásosok értelmezései jóval inkább redukálónak és racionalizálónak bizonyult, mint a vallásosokéi. Az egyháziasan vallásosokra valamivel nagyobb hatást gyakorolt a film, és értelmezéseik között kevesebb volt a leegyszerűsítő racionalizálás. A tudatos (kifejlett) világnézet és a fejlett ízlés erősítették egymást, és az átlagosnál nagyobb esélyt adtak a mű befogadására és árnyalt értelmezésére.

(Az Iskola a határon befogadásának példáján) Az Ottlik-regény esetében KAMARÁS (2002) már nem általában a világnézet, nem is a különböző szintű vallásosság, hanem a különböző vallások mint feltételezett különböző habitusok, ízlések, talán szubkultúrák és/vagy értelmező közösségek befogadást befolyásoló szerepét vizsgálta. Mindhárom vizsgált klerikus csoportnak (vagyis a 21-30 éves katolikus, református és Krisna-hívő papoknak és szerzetesnövendékeknek, valamint a hasonló korú lelkészeknek és szerzeteseknek) az átlagosnál jobban tetszett ez a regény: legjobban – a magyartanárokhoz hasonlóan – a református, nem sokkal kevésbé a katolikus és még mindig az átlag felett a Krisna-hívő klerikusoknak.

Ami a regény hatásának mélységét és tartalmát illeti, a katolikus középiskolásokra mélyebb hatást gyakorolt, mint az állami középiskolába járó társaikra. A három klerikus csoport irodalommal kapcsolatos pozitív beállítottságában (mely meghaladta az átlagot) csak kevés eltérés volt a katolikusok javára, de a katolikusok irodalmi kódismerete lényegesebben meghaladta a reformátusokét és a Krisna-hívőkét. Mindez magyarázza azt, hogy miért a katolikusok érezték legközelebb ízlésükhöz és világukhoz az Ottlik-regényt. A kutató azt is tapasztalta, hogy erősen befolyásolja a megrendülés mélységét az irodalommal kapcsolatos pozitív beállítódás mellett az istenhit és valamivel gyengébben a humanista-spirituális életszemlélettel való rokonszenvezés.

Az összes csoport közül a katolikus klerikusok átfogó értelmezései bizonyultak legárnyaltabbnak, és a magyartanárokkal együtt a felkínált értelmezések közül is ők választották a legárnyaltabbakat. A szövegrészletek értelmezését tekintve a magyar szakosoké után a Krisna-hívőké bizonyult legárnyaltabbnak, e téren a katolikusok a reformátusokkal együtt utánuk következnek, megelőzve a magyartanárokat. A katolikus klerikusoknak az értelmezésben mutatott legjobb teljesítményét nem magyarázhatja sem az irodalommal való beállítottságuk, sem kódismeretük, sem élményszerkezetük összetétele, ugyanis e téren mind a magyar szakosok, mind a magyartanárok egyértelműen magasabb szinten állnak. Magyarázatul egyértelműen vallásos értékrendjük és beállítottságuk kínálkozik. Ezzel igazolódni látszik *Kamarásnak* a filmbefogadás-vizsgálatában felállított hipotézise, mely szerint az értelmezést erőteljesebben befolyásolja a vallásos értékrend, mint az ízlés.

1) Vajon miért befolyásolhatja erősebben a vallásosság a műalkotások értelmezését, mint hatását?
2) Tapasztalt-e jellegzetes különbséget különböző vallású ismerősei olvasási és filmnézési szokásaiban, művészeti ízlésében?
3) Lehet-e világnézet-formáló szerepe a művészeti alkotásoknak?

V. ÚJ VALLÁSI JELENSÉGEK

A Vatikán, az Egyházak Ökumenikus Tanácsa és a Lutheránus Világszövetség 1996-ban a következőkben látták az új vallási jelenségek elszaporodását: „Az iparosodott társadalmak elszemélytelenítő struktúrái válsághelyzetet teremtenek. Az új vallási jelenségek megannyi kifejeződése az ember vágyának a teljességre és harmóniára, a részvételre és alkotásra a létezés és az emberi tapasztalat minden szintjén, megannyi kísérlet, hogy kapcsolódjon az igazságra és a dolgok értelmére vonatkozó útkereséshez, azoknak az alapvető értékeknek a megtalálásához, melyek a történelem bizonyos korszakaiban látszólag elhomályosultak, lerombolódtak vagy el is vesztek olyan személyekben, akiket összezavartak a gyors változások, a tartós stressz, a félelem." (VERNETTE 2003, 23.)

E. BARKER (1995) az új vallási jelenségek legfőbb jellemzőit a következőkben állapítja meg: (A) kis méret, *személyes kapcsolat,* (B) az össztársadalmi *átlagostól eltérő összetételű tagság* (zömmel egyedülálló, az átlagoshoz képest kötelezettséggel és függőséggel rendelkező, huszonéves fiatalok), (C) hitükbe nem beleszülető, hanem azt választó *első generációs tagság,* (D) *karizmatikus vezető,* (E) *új hitrendszer,* (E) a társadalmi környezettől elválasztó *mi–ők szemlélet,* (F) *ellenséges társadalmi környezet* (akár a korai keresztények vagy muszlimok esetében).

Amikor létszámuk növekedni kezd, a személyes kapcsolatot részben felváltja a szervezeti és az intézményes kapcsolat, és egyre nagyobb szükség lesz a *plauzibilitási struktúrákra* (az adott világképet megerősítő, hihető és elfogadhatóvá tévő interakciók rendszerére). A legtöbb mozgalomban idővel megváltozik a tagság összetétele: megjelennek az idősebbek és a mozgalomba beleszületet gyerekek, és a második generáció már egészen újfajta, elsősorban szocializációs szervezeteket és intézményeket (például saját iskolát) igényel. A törzstagoknak meg kell tanulniuk együtt

élni a mozgalommal csak lazább kapcsolatban lévő tagokkal és a nem tag rokonokkal. Változások következhetnek be a *vezetésben* is: az élőszót felválthatja az írott és az elektronikus. Döntő változást eredményezhet a karizmatikus alapító halála, akár a mozgalom megszűnését is, hacsak nem történik meg időben a hatalom átadása (családtagoknak, tanítványoknak, vezető testületeknek). *Módosulhat a hitrendszer:* egyre kidolgozottabbá válhat, egyre többfajta értelmezést tolerálhat, és főleg akkor szorul átépítésre, amikor nem válnak be a próféciák. Jelentős változások következhetnek be az *életstílusban* (például erősödhet vagy gyengülhet az aszkézis). Gyengülhet a *mi–ők szemlélet* (főleg a peremtagok szaporodásával), és erősödhet az új vallási jelenségek *társdalomba való beilleszkedése.* Változást eredményezhet a külső megítélésük kedvezőbbre változása és az őket körülvevő társadalom változása is.

Míg *az ötvenes évek vallási mozgalmai* a meglévő vallások határvidékén működtek, 1960 és 1973 között, a „vallási turbulencia"[21] időszakában berobbannak a legkülönfélébb új vallási mozgalmak az új szekták, a szinkretikus kultuszok és a kvázivallások (a New Age-jelenségek). R. WALLIS (1984) az új vallási mozgalmak ilyen mértékű felfutását az amerikai társadalomban a tizen- és huszonévesek6 arányának emelkedésével, a családi jövedelmek és az iskolázottság növekedésével, a hagyományos egyházak modernizációban való elmaradásával, az egalitárius érzelmek növekedésével, a faji és egyéb előítéletek csökkenésével, a civil szabadságjogok növekedésével, egyes attitűdök (mint a házasság előtti szex) liberalizálódásával, a környezetvédelem iránti érdeklődés növekedésével, a társadalomtudományok és a kollektivista szimbolika iránti érdeklődés erősödésével magyarázza. Amerikában (de Európában is) sok fiatal hagyta el eredeti egyházát például azért, mert nem értett egyet a születésszabályozással és a szexualitással kapcsolatos tanításával. *Szinte minden társadalmi réteget elérnek* ezek a mozgalmak. Egyesek (például a Transzcendentális Meditáció, a Zen és a jóga) a képzettebbek körében sikeresebb, mások (például a Jézus Népe, a Család, az Egyesítő Egyház) a kevéssé iskolázottak körében is.

1973 után már kevesebb az új mozgalom, a létszámok stabilizálódnak vagy csökkennek. Erősödnek a kultuszellenes mozgalmak, főleg a Népek

[21] R. WALLIS (1984) kifejezése.

Temploma szekta 900 tagjának Brit Guyanában történő rituális öngyilkossága után. 1981-ben az Egyesült Államok lakosságának harmada már nem szeretné, ha szomszédja kultusz vagy szekta tagja lenne, és ez a negatív attitűd gyakoribb a magasabb végzettségűek körében. Még inkább erősödik a *szekta- és kultuszellenes hangulat* Amerikában, amikor összeomlik a kommunista rendszer, ugyanis a kommunisták helyett számosan a „szektákban" és a „kultuszokban" találták meg a közellenséget. 1973 után indulnak vagy erősödnek meg a hagyományos egyházakon belüli *fundamentalista mozgalmak,* amelyek az új vallási mozgalmak ellen is felveszik a harcot. A visszaszoruló új vallási mozgalmak által üresen hagyott teret a fundamentalista evangelikál (más néven evangéliumi) pietizmus talaján álló Moral Majority és a hozzá hasonló fundamentalista mozgalmak és az ellenük föllépő baloldali jellegű vallási ellenmozgalmak[22] töltik be.

1. ÚJ VALLÁSI JELENSÉGEK TIPOLÓGIÁI

1.2. A világhoz fűződő viszony alapján

WALLIS (1984) megkülönbözteti (A) *világot elutasítókat,* melyek a fennálló társadalmi rendet korruptnak vagy sátáninak tartják (például Egyesítő Egyház, Család, krisnások), (B) *világot helyeslőket,* melyek a világban élő ember kiteljesedését segítik (például szcientológia), (C) *világhoz alkalmazkodókat,* melyek az egyén lelki életének fejlődését támogatják (például karizmatikus és pünkösdi csoportok).

1.2. A tagok erkölcsi felelősségérzete alapján

Bird szerint vannak (A) *vakbuzgó, fanatikus rajongók,* akik alávetik magukat egy emberfeletti képességgel rendelkező mesternek vagy végső valóságnak (krisnások, Divine Light Misson, újpünkösdiek, Meher Baba), (B) *tanítványok,* akik a megvilágosodást keresik különféle lelki, pszichikai vagy fizikai gyakorlatokkal, (C) *tanoncok, inasok,* akik valamilyen pszichikai, sámáni vagy terápikus (szcientológia, agykontroll) jellegzetességet mutatnak.

Anthony és *Robbins* az erkölcsi viszonylagosságra adott válasz alapján

[22] Például a Papok az Egyenlőségért és a Katolikus Nők az Egyenlő Jogokért mozgalmak.

megkülönböztet: (A) *dualista fundamentalizmust*, mely ellenez mindenféle engedékenységet[23], (B) *monizmust*, mely a világegyetem egységét hirdeti, erkölcsi normák nélkül. Ennek van (Ba) *technikai* (rokon a tanonccal), (Bb) *karizmatikus* (lelki mesterek utánzása), (Bc) *egyszintes* (egyszer és egész életre kiható megvilágosodás) és (Bd) *kétszintes* változata (ROBBINS 1996).

1.3. A testületiség mértéke alapján

LOFLAND–RICHARDSON (1984) a jövedelem, a lakás és élelem biztosítása, a család és az érzelmek, a hit terjesztése és a szervezet tökéletessége alapján a következő típusokat említi: (A) *klinika*, mely kognitív beállítottságot terjeszt (transzcendentális meditáció, szcientológia), (B) *kongregáció*, mely az előbbi mellett közösségi életet kínál (Keresztények, Család), (C) *munkaközösség* (Keresztények, krisnások), (D) *otthon-közösség*, melyet az együtt töltött szabadidő jellemez (Keresztények, Család, krisnások), (E) *alakulat:* olyan közösség, amely minden materiális és szellemi igényt kielégít (krisnások), (F) *kolónia:* ideális közösség (Család, krisnások, Keresztények[24]).

1.4. A tagok egymáshoz és a külvilághoz fűződő viszonya alapján

J. A. BECKFORD (1996) típusai: (A) A *belső kapcsolatok* között vannak (Aa) *fanatikus rajongók*, akik csak a csoport tagjaival lépnek kapcsolatba (Egyesítő Egyház, Család), (Ab) *kliensek*, akik szerződéses kapcsolatban vannak a közösséggel, (Szcientológiai Egyház), (Ac) *mester vagy szakértő*, akik elsősorban, de nem kizárólagosan a közösség tagjaival vannak kapcsolatban (Szcientológiai Egyház), (Ad) *patrónus* (krisnások, Egyesítő Egyház), (Ae) *aposztaták*, akik elhagyják és/vagy megtagadják hitüket. (B) Kívülről nézve vannak (Ba) *menedékhelyek*, melyek a gonosztól való menekülés színhelyei; ezek önellátók (Isten Gyermekei, dunaföldvári szekta, krisnások); (Bb) *revitalizáló (újraélesztő) közösségek*, a világ alakítása saját hitrendszerük alapján (krisnások, Egyesítő Egyház, Család); (Bc) *mentesítő közösségek*, melyek időlegesen vagy örökre mentesítenek a világ káros hatásaitól (szcientológia).

[23] *Török Péter* szerint ilyen a dunaföldvári szekta, mely egy idő óta Keresztények néven szerepel (TÖRÖK 2007, 96.).
[24] *Török Péter* példái (TÖRÖK 2007, 96.).

1) *Tájolja be a megismert kategóriák segítségével a Jehova tanúit!*
2) *Az Ön által ismert hazánkban működő új vallási jelenségeket mely kategóriákba sorolná?*
3) *Melyik új vallási jelenség-típushoz hasonlítható az agykontroll és az ősmagyar vallás?*

2. A RÉGI-ÚJ SZEKTÁK

Ez az elnevezés azért indokolt, mert napjainkban is keletkeznek régi (több száz éves mintázatú) szekták, melyek többé-kevésbé megfelelnek *Troeltsch* klasszikus meghatározásának. Ezeknek a szektáknak is egy része új egyházzá válik (leggyakrabban a konverzionista szekták), másik részük viszonylag hamar elhal, és csak kevés marad meg közülük hosszabb ideig szekta állapotban.

2.1. Adventista szekták

Más nevükön forradalmár, prófétikus vagy millenarista szekták. Számukra a világ (benne a vallásokkal és az egyházakkal) gonosz, meg kell változtatni, és ettől az egyén is megváltódik. A közeli eljövetel (advent, milleneum) a végső harc (az Armagerddon) időszaka, amikor a kevés igazak akár életüket is áldozzák a gonosz (az antikrisztus) elleni harcban. Isten szeretete és a benne való öröm helyett a komolyság és az ítélet jellemzi e szekták tagjait. Jó néhány adventista szektából lett adventista egyház, de mivel az adventista egyházak ma már nem hirdetnek pontos és/vagy nagyon közeli időpontra eljövetelt, továbbá már jóval kevésbé radikálisak, ezért újabb és újabb adventista szekták keletkeznek, melyek ezt megteszik. Adventista szektából lett egyház a Jehova tanúi. Valószínűleg már a 19. században kezdett terjedni hazánkban. *Őrtorony* című folyóiratuk 1913-ban indult. A jehovistákat az állam kezdettől fogva üldözte részint társadalomkritikájuk, részint a történelmi egyházakkal szembeni kritikájuk miatt. Ők is megtagadták a fegyveres szolgálatot, ezért a holokauszt idején ők is haláltáborba kerültek.

A kereszténységet kezdetétől végigkísérő *millenalista mozgalmak* egy tökéletes kor vagy egy tökéletes ország eljövetelét kétféleképen képzelik el: (A) *optimista történelemképpel*, a világ fokozatos javulásával, amelyben

fontos szerep jut az emberi törekvésnek is (poszt-millenalizmus), ahol a vezető nem rendelkezik korlátlan hatalommal; (B) *pesszimista történelemkép* jegyében a gonosz világot transzcendens vezérlésű katasztrófa keretében történő azonnali, földi, kollektív megváltással, többnyire messiás eljövetelével, ahol a vezető nem osztja meg autoritását és rendkívüli karizmáját. *David Koresh* csoportja, a tragikus sorsú davidiánus szekta ez utóbbi, a pre-millenálisnak nevezett kategóriába sorolható. Mellesleg az amerikai keresztények 15 százalékát az apokaliptikus és a millenalista hit valamelyik változata jellemzi.

Olvasmány: A davidiánus szekta

(R. Lewis /1994/ alapján)

A davidiánusok (Branch Davidians, továbbiakban: BD) alapítója a bolgár *Victor Houteff*, aki az ortodox egyházból tér meg a hetednapos adventista egyházba, ám hamarosan ebből is kiszakít egy csoportot, mert úgy vélte, hogy az adventisták túlzott mértékű kompromisszumot kötöttek a világgal. Elítélte a mozit, a labdajátékokat és a kozmetikát, s különösképpen zavarta, hogy az adventista lelkészek intézményes egyházat hoztak létre. 1935-ben a texasi Wacot választották ki gyülekezetük otthonának, ahol *a közeli eljövetel jegyében éltek*. Először *Houteff* halála, majd az 1959-re meghirdetett eljövetel elmaradása rázta meg a gyülekezetet[25]. 1987-ben *Vernon Howell* veszi át a vezetés, és radikalizálja a millenáris tanítást, amennyiben a felebaráti szeretet helyett *a jó és rossz harcára* helyezi a hangsúlyt. Az izraeli királyság megújítására célozva felveszi a Dávid nevet, valamint *Cyrus* (a babilióniaikat legyőző és a zsidókat hazaengedő perzsa király) nevét *Koresh* változatában. Felépíti és megerősíti lakhelyüket, önvédelmi fegyvereket halmoz fel, hogy felkészüljön a végső harcra. Míg *Houteff* ellenfele az adventista egyház volt, *Koreshé* az ördögöt megszemélyesítő amerikai kormány. *Koresh* is *autoritárius módon irányítja* híveit, akik őt is sugalmazottként tisztelik. Míg *Houteff* aszkétikus életmódot ír elő, *Koresh* elnézi a jobb ételt, a légkondicionálást, a márkás kocsit. A férfiakat cölibátusra biztatja, ő pedig asszonyaikkal él, hogy elvethesse az új királyság magvait. *Houteff* prófétai státusa helyett az övé már messiási[26]. A davidiánusok drámájuk forgatókönyveként tekintvették a *Jelenések könyvének* hét pecsétjét,

[25] Ez utóbbi annyira, hogy a 900 fősre növekedett társaság tizedére csökken.
[26] Ám ezt a média „egyszerűen" így fordítja le: Krisztusnak és Istennek nevezi magát.

a kilencvenes évek elején éppen az ötödik pecsét eseményeit érezték önmagukra érvényesnek[27].

Koresh kétségkívül megszállott, de érzelmekben gazdag, expresszív személyiség, akit hívei többsége kedvesnek és szeretetreméltónak tart, aki ügyes zenész és több mint tehetséges szónok, ám ha útját keresztezik, igencsak lobbanékony. Új tanításai közül a legellentmondásosabb a *poligámia* bevezetése, amit mélyen hívő és személyes varázsa alá kerülő követőinek egyik része elfogad. A többiek elhagyják a szektát, és néhányuk[28] erőteljes támadást indít a szekta és *Koresh* ellen, egyre képtelenebb vádakat koholva.[29] A fő vádak a fegyverrejtegetés és a kisgyerekek megrontása volt. A gyermekvédelem semmi rendellenességet nem állapított meg, a körzeti sheriff pedig nem talált illegális fegyvert. Ami a poligámiát illeti, az ilyen és ehhez hasonló felfogású vallási csoportokban ez *a beavatottság és a hűség próbája*, valamint a hit által összekapcsolt emberek közösségformáló eszköze.[30] A plurális házassággal *Koresh* létrehozott egy belső kört (menyasszonyai Krisztusban), és egy új közösségi rendet.

1993-ban mintegy 120 fő tartozott a BD-hez, akiknek többsége egy külterületi három emeletes közös házban lakott. Bár a rendszeresen kocogó és a városban többször is felbukkanó *Kosesht* könnyedén letartóztathatták volna, 1993 februárjában egy vasárnapi reggelen az ATF (Treasury Department's Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms) száz (!) embere házkutatási és letartóztatási végzéssel érkezett ide, ezúttal ismét illegális fegyverek birtoklásának vádjával. *Koreshék* fegyverrel kezükben fogadták a Rambo-stílusban támadókat, s mindkét oldalon akadtak halottak.[31]

A sikertelen ostrom után az FBI vette át az ügyet. Először is ostromzár alá vette a bázist, majd „tárgyalni" kezdtek *Koreshsel*, őt őrültnek kezelve és nevetségessé téve. Rövid időre megengedték két vallástudósnak, hogy megkíséreljék a közvetítést.[32] A türelmét egyre inkább elvesztő FBI azonban nem partnerként kezelte a 33 éves *Koresht*, mint

[27] „Akiket Isten szaváért és tanúságtételükért öltek meg." (Jel 6,9)
[28] Elsősorban a militánsan kultuszellenes *Cult Awareness Network* „szakértői" által „visszaprogramozottak".
[29] Még azt is terjesztették, hogy – mint Ábrahám Izsákot – Koresh fel akarja áldozni a kisgyermekeket.
[30] Amúgy meg (mint a gruppenszex egyik formáját) nem ütközött törvénybe.
[31] Az ütközetet közvetítő és a nézőket kellőképpen eligazító média jóvoltából a nézők 16:4-es ATF győzelemnek örülhettek.
[32] A szakemberek az apokalipticizmus dialektikájára, vagyis az adott szöveg, a külső események és az értelmező képzeletének összetett játékára építve Koreshétől eltérő Biblia-értelmezéssel próbálkoztak; például jelezték, hogy az „egy kis ideig" hosszabb időtartamot is jelölhet.

a tudósok, hanem iskolás gyerekként, pedig a szektavezér a holt-tengeri tekercseket is ismerte.[33]

Folytatták az ostromot, előbb lélektani módszerekkel: kikapcsolták az áramot, megafonokból fenyegető zörejek, állati hangok, orvosi fúrógépek csikorgását hallatták, hogy ne tudjanak aludni. Április 19-én hajnalban egy tank nagy rést vágott a faszerkezetű épületen, ezen keresztül könnygázt pumpáltak be.[34] Délig még négy tanktámadás következett. 12 órakor váratlanul tűz keletkezett, s az erős szél által támogatva viharos gyorsasággal csaknem mindenkit (87 BD tagot, köztük 17 gyereket) elpusztított, 12 óra 12 perckor hívta az FBI a tűzoltókat, akiket 15 percig tartóztattak fel az ellenőrzőpontnál. A tüzet illetően a hivatalos változat rituális öngyilkosságról szólt. A lángok a tank által ütött lyuk után csaptak fel. A tüzet legvalószínűbben a bent használt lámpák és kályhák okozhatták.

S. J Palmer (From Ashes 1994) szerint a People of Temple szekta johnstowni tragédiája négyféleképpen is motivált tömeges öngyilkosság volt: rituális, menekülő, revansot jelentő és forradalmi lépés, Wacoban azonban eleve minimális valószínűsége lehetett az öngyilkosságnak. *Koresh*t inkább harciasnak, mint önpusztítónak jellemzik ismerősei.[35] Az április 19-i roham előtt az FBI vezetője szerint *Koresh* nem készült öngyilkosságra, 20-án pedig azt nyilatkozta, hogy *Koresh* megnyilatkozásaiban semmi nem mutatott arra, hogy hajlamos lenne az öngyilkosságra. *M. Miron* pszichológus (From Ashes 1994) szerint *Koresh* tipikusan jövőre orientált típus. Kéziratán dolgozott, publikálni akarta és harcolni jogaiért. A szinte kizárható öngyilkosság helyett sokkal valószínűbb a tragikus véletlen, a gondatlanságból elkövetett emberölés, vagy a tömeggyilkosság, amerikai módra (s ez esetben a BD inkább áldozat, mint vétkes).

A megnyilatkozó szakemberek közül sokan a *kultuszellenes kultuszban* látják a tragédia okát. Míg a negyvenes években a „cult" kifejezést az Egyesült Államokban a Jehova tanúira, a Christian Science-re, a hetednapi adventistákra és a mormonokra alkalmazták, később a „cult" egyértelműen pejoratívvá vált, az agykontroll, az agymosás és az önámítás fogalmakat kapcsolták hozzá, és nem annyira a vallás, hanem inkább a pszichopatológia körébe sorolták. Többen határozottan úgy gondolták, hogy kulcsszerepet játszottak a *cult-expert*-ek[36]. *A vallási jellegű* – egyébként meglehetősen ritka és esetleges – *erőszakos eseteket* alaposan kivizsgálva *J. G. Melton* (From Ashes 1994) ezek négyféle típusát állapíthatta meg: (A) A Church of the Lamb of God és a Nation of Islam konfliktusba keveredett a rivālisnak érzett poligámista mormon csoportokkal és az afrikai-amerikai muszlim csoportokkal, (B) magányos sátánisták gyilkosságai, (C) homoszexuális katolikus klerikusok gyerekei ellen elkövetett vétségei, (D) a philadelphiai Krisna templom bombázása, (E) rendszeres erőszakoskodás éppen a szekták ellen harcoló Cult Awareness Network részéről. Megállapították továbbá, hogy az amerikai társadalomban – ahol általában áhítattal gondolnak az őskeresztények önfeláldozására, az anabaptista mártírokra, a hatvanas és hetvenes évek háborúellenes mozgalmainak hőseire, a polgárjogi harcosokra – egyre nőtt a nem hagyományos vallások iránti ellenségesség, különösen *a nagy ellenség, az európai kommunizmus összeomlása óta.* A kultuszokkal új ellenség jelent meg Amerika politikai és ideológiai térképén, ők a posztmodern, a posztpolitikai világ kommunistái, véli *P. H. Goldberg* (From Ashes 1994).

[33] „Legkisebb kéltségem sem volt afelől, hogy Korest békés úton is megadásra lehetett volna kényszeríteni",jegyzi meg *J.D. Tabor* szomorúan, ugyanis nem ez történt.

[34] Vagyis azt a CS-gázt, amit az USA-val együtt 120 ország minősített tiltott vegyi fegyvernek.

[35] Kedvenc filmjei a *Metal Jacket* és a *Hamburger Hill.*

[36] Jellemző, hogy az ATF tanácsadója az a korábbi ékszertolvaj és pszichiátriai kezelt *R. Ross* volt, akit letartóztattak általa végzett deprogrammozás után.

A BD-hoz hasonló csoportok veszélyeztették az Egyesül Államokat egybetartó „Istenben egy és oszthatatlan nemzet" mítoszát. Wacoban két kultúra találkozott, két erőszakos világnézet csapott össze, az egyik bibliai próféciára alapozott, a másik az erőszakos tradícióra épülő amerikai nyugati értékrendre. Egyik sem értette a másik nyelvét. Az ATF és az FBI durva támadását *L. D. Shinn* (From Ashes 1994) az amerikai kultúra alapvető erőszakosságával magyarázza: az amerikaiak élen járnak a világon a templomba járásban, az elnöki beszédekben rendre a zsidó-keresztény örökség tükröződik, de – mert vallásosságuk általában erősen szekularizált – nemigen képesek az olyan fajta mély vallásosságot megérteni, amit akár *Teréz anya*, akár *David Koresh* képvisel.

Alig takarították el a wacoi Mt. Carmel hamvait, máris megjelent a médiában a „következő Waco", a BD-hez képest igazán ártalmatlan *Church Universal and Triumphant.* Mintha nagyon hamar elfeledték volna annak a gyereknek a versét, aki még az FBI-roham előtt elhagyta a bázist, akinek apja benn égett, amelynek a szerkesztő a *Keresztény Holocaust* címet adta.

Önök bizonyára derék emberek.
Nyugodtan ültek, érzések nélkül,
Míg ők jajveszékelve mentek a tűzhalálba.
„Megvédeni a gyerekeket"
Mondogatták, ám nem ez történt.
Nem részesültünk türelemben.
Túl sok időt fecséreltek el

„Essünk túl rajta", ez lett számunkra elrendelve.
A türelem erény,
A várakozásnak gyümölcse lesz.
Csak 51 nap kellett, hogy a tűzhalálukról döntsenek.
Ám szívük mélyére ásva megtudhatják az igazságot,
Nem rejthetik el:
Istenhívő keresztény nem fontolgat öngyilkosságot.
Eljön a nap, amikor megítéltetünk
És akkor mi is az Úr elé állunk.
Lehet, hogy Koresh Krisztusnak hitte magát,
Önök viszont Istennek képzelték magukat.

2.2. Befelé forduló (introverzionista) szekták

Más nevükön ők a kivonulók. Válaszuk a bűnös és rossz világra nem a harc, hanem a belső boldogságba való visszavonulás. A megváltás egyetlen helye a közösség (az összegyűjtött maradék). A missziós tevékenység nem jellemző rájuk, nincsenek papjaik, a közösséget a vének vezetik. Kevésbé fontos a doktrina, mint az erkölcsi feddhetetlenség és az inspirált kifejezés. Sok esetben a földrajzi elkülönülés is jellemzőjük. Ők az újrakeresztelők (a német területről először Oroszországba menekülő anabaptisták) utódai (például a hutterek, a rappitek, az amish mennoniták, az Amana Society, a Doukhobors), akik elsősorban az Egyesült Államokban, Brazíliában, Mexikóban és Paraguayban találtak otthonra. Életmódjuk – 17. századi öltözetben és felszereléssel, főleg mezőgazdasági munkát végezve – a primitív kommunizmusra emlékeztet. A sok gyermek közül mindig akad egy-kettő, aki megmarad a közösségben.

2.3. Konverzionista szekták

Más nevükön: megtérők, pünkösdi szekták. A megtérő szektákra a papok és intézmények nélküli megváltozás-megváltás élménye jellemző. Magasan emocionális karakterűek. Náluk a hangsúly az emberi nem bűnösségén van. A konverzionalista mozgalmakban központi elem a „szív élmény", legerősebb vallási dimenzió az érzelmi-tapasztalati dimenzió. Fontos elemek még a Lélek-keresztség, a tanúságtétel, az állandó megszenteltség igénye, a Szentlélek ajándékai és jelei, köztük a nyelveken megszólalás. A mozgalom

elterjedése 1900 körül USA-ban kezdődik. Az evangelikánus protestantizmus értékeit közvetíti, amelyek egyben a fejlődő ipari társadalom fontos értékei. A pünkösdi mozgalom a csoportterápia funkcióját is betölti.

2.3.1. A pünkösdizmus

A *globalizáció vallási arculatát* P. Berger (1998) nem a New Age-ben, nem a világ és a többi vallás felé nyitni próbálkozó, párbeszédre vállalkozó katolicizmusban, nem az ökumené irányába tartó kereszténységben, hanem az evangéliumi (evangelikál vagy az evangelizmus jegyében megjelenő) *protestantizmus pünkösdi formájában* jelöli meg.

1982-re első alkalommal haladta meg a színes bőrű keresztények száma a fehérekét, ez pedig elsősorban a *pünkösdi és karizmatikus* felekezetek és mozgalmak terjedésének köszönhető. Ekkorra a legfeljebb 80 év óta létező pünkösdi felekezetek váltak a *legnagyobb protestáns egyházi csoporttá*, számuk felülmúlta a baptista, lutheránus, presbiteriánus, anglikán vagy kálvinista csoportokét. 1990-re létszámukban megelőzték a keleti ortodox egyházakat, és másodiknak zárkóztak föl a maguk 193 millió tagjával a 962 milliós katolikus egyház mögé. Ehhez a 193 millióhoz még hozzá kell számítani 50 millió földalatti pünkösdi egyházhoz tartozó kínait, valamint 55 millió protestáns egyházakhoz és 72 millió katolikus egyházhoz tartozó karizmatikust[37]. Így aztán 1992-re a keresztények egynegyede valamilyen értelemben pünkösdi vagy karizmatikus. Több országban ők alkotják a keresztények többségét, így a velük találkozó nem keresztények számára ezentúl immár ők testesítik meg a kereszténységet. A kilencvenes évek második felében maga a pünkösdi mozgalom (neopünkösdi-karizmatikus irányzatnak is nevezik magukat) 600 milliós nagyságrendűre becsüli önmagát, amely (szerintük) évente 10 millióval gyarapodik.[38] Ha ezek a számok felfelé kerekítendőek is, az az állítás, mely

[37] R. Martin (1997) szerint nem voltak csodálatosan szép epizódjai az egyház életének ebben a században, a mégis megemlíthető pozitívumok között azonban a pünkösdi mozgalom elterjedését említi. Míg jó néhány hagyományos protestáns egyház nem fogadta be karizmatikus mozgalmait, az egyébként szintén Amerikában alakult *katolikus karizmatikus mozgalom* (jeles európai főpapok jóvoltából is) nem csak hogy benn maradt a katolikus egyházban, hanem megújításának egyik fő tényezője lett.

[38] A Magyar Katolikus Egyházban megtalálható két tucatnyi megújulási mozgalom közül kétségkívül a katolikus karizmatikus mozgalom a leghatékonyabb. Az igazán jól működő egyházközségek legalább harmadában találhatunk egy-egy karizmatikus mozgalomhoz tartozó papot vagy kisközösséget.

szerint ma a *Luther óta a legnagyobb hatású keresztény reformmozgalom* zajlik, elfogadhatónak tűnik.

A Teljes Evangéliumi Központi Egyház (The Full Gospel Central Church) a pünkösdi szektából lett világegyház tipikus példája.

Olvasmány: Teljes Evangéliumi Egyház

1955-ben alapította *Yonggi Cho*, 1964-ben már 3 000 tagja van. A rutinizáció és az intézményesülés következtében 1984-ben már félmilliós egyház, melynek szertartásai akkor már 12 rádió- és 4 TV-állomáson keresztül (az USA-ban és Japánban is) követhetők. A férfi-nő arány 30-70%, és a fiatal egyházakra jellemzően a 35-45 éves korcsoport a legnagyobb, a társadalmi helyzetüket tekintve a kiskereskedők, a kishivatalnokok és a fizikai munkások a legnagyobb csoportok. Erős és jól strukturált szervezet alakult ki, amelyben a közgyűlés irányít, aktuális funkciókban erősen decentralizált. A belépések eleinte főleg a családtagok és a barátok, valamint a felgyógyulások hatására történtek. Doktrínájuk alapján az Assemblies of God pünkösdi felekezethez tartoznak, tanításukat követik, sajátosságuk a nyelveken szólás mint a szent keresztség jele, a gyógyítás mint a megbocsátás jele, valamint a háromoldalú megváltás (a lélekben, az életfeltételekben és a bűntől). A megváltás bizonyítéka a nyelveken megszólalás, a jó életkörülmények és az egészség. A hívek háromnegyedének van nyelveken beszélés élménye, kilenctizedük érzi, hogy javultak életfeltételei, háromnegyedük, hogy javult egészségi állapota. Számukra a boldog család az emberi élet alapja, energiaforrást jelent a mindennapi élethez. A férj a család feje, amiért tisztelni kell. Az asszony alárendelt, ami nem jelent engedelmességet, ők a melegség és a szív megtestesítői. A férjek kötelessége inkább a bátorítás, mint a bírálat. Óvni is kell feleségüket, nem csupán szeretetet követelni tőlük.

A Hit Gyülekezete (KAMARÁS /2004, 340–357/ alapján). Mivel a hazai „történeti egyházak" eléggé későn és eléggé felemás módon találkoztak a modernizációval, és nem alakultak ki az „imádkozzál és dolgozzál" mellett az *„imádkozzál és vállalkozzál"* katolikusok, reformátusok és evangélikusok számára is elfogadható mintái, az e téren támadt űrt Magyarországon is a pünkösdi neoprotestantizmus töltötte be, elsősorban a Hit Gyülekezete, amely Magyarországon az elmúlt két évtized legdinamikusabban fejlődő vallási közösségének bizonyult. Az 1980-ban pünkösdi szektából alakult, ma már a negyedik legnagyobb magyarországi egyház öndefiníciója szerint „a nemzetközi pünkösdi-karizmatikus mozgalomhoz

tartozó keresztény egyház". Alapítója és máig vezető lelkésze az a *Németh Sándor*, aki katolikus teológusként ismerkedik meg egy református lelkész vezette karizmatikus csoporttal. Amerikai misszionáriusok saját gyülekezet létrehozására biztatják, amelynek 1985-ben még csak 500, 2000-ben már százszor ennyi tagja volt. A Hit Gyülekezetébe megtértek identitástörténetével BÖGRE Zsuzsa (2007) foglalkozott.

Olvasmány: A Hit Gyülekezete

A Hit Gyülekezete egyes szakemberek szerint a pünkösdi mozgalmon belül annak harmadik vonulatát képező *Hit-mozgalomhoz* áll legközelebb. Két irányzata működik: (A) a jólét és az egészség, vagy ahogyan ők nevezik, a *bővölködés teológiája* jegyében, és (B) a *pozitív megvallást* hangoztatók. Mind a kettő nyitott mindenféle élményközpontú újhullámra. E mozgalom azt a tanítja, hogy az *egészséget és a jóllétet* az isteni ígéretek hittel történő megvallása alapján mindenki igényelheti Istentől, ő pedig automatikusan megad mindent. *Kenyon* és *Hagin* arra biztatják a híveket, hogy ugyanazzal a szabadsággal használják Jézus nevét, ahogyan csekkkönyvüket. A dél-koreai mester, *Cho* pedig hozzáteszi, hogy a pozitív megvallás fontos eleme az imában kért dolog, tárgy, személy (férj) intenzív elképzelése. E felfogás szerint *az igazi hívőnek minden sikerül*, és az egyházának a tizedet fizető hittel igényelheti az Úrtól befektetése profitját.

A felekezeti tevékenység keretein túlmutató programnyilatkozat szerint a Hit Gyülekezetének céljai között szerepel „a társadalom radikális átalakulásának elősegítése, a független és demokratikus Magyarország megteremtése, a jogállamiság kiépítése, a tulajdonviszonyok felszabadítása" is. Mivel a rendszerváltásig nem kapnak hivatalos elismerést, és legfőbb erkölcsi támogatójuk a demokratikus ellenzék lesz, szoros kapcsolatba kerülnek a Szabad Kezdeményezések Hálózatával, és ennek párttá alakulásában a gyülekezeti tagoknak tevőleges részük volt. Az SzDSz alakuló ülésén a nyolcszáz résztvevő fele a gyülekezethez tartozik. Szoros szövetségükkel egészen különleges, mondhatni *egymást kompromittáló helyzetbe kerül* a liberális párt és a fundamentalista vallási közösség.[39] A katolikusokkal kötött vatikáni megállapodás miatt a gyülekezet a „liberális elveket megtagadó" SzDSz leghevesebb bírálója lett. A homoszexualitás és az abortusz kérdésében is áthidalhatatlan a szakadék a párt és a gyülekezet között.

Számos lokális és egyedi sajátossága mellett a Hit Gyülekezete tökéle-

[39] 1990-ben a gyülekezet tagjai követelik a Művész mozi előtt Scorsese *Krisztus utolsó megkísértése* című filmjének betiltását.

tesen megfelel *P. Berger* kritériumainak, főképpen ami a *protestáns etika* szellemét illeti. „Ha egy hívő otthonosan mozog a pénz világában is, akár gazdag emberként is, az nem jelenti azt, hogy materialista. A pénzzel kapcsolatos negatívizmus rossz következtetésekhez vezet. Az egyháznak van lehetősége arra, hogy a híveit ne csak a hitéltre, hanem kreatív gazdasági szereplésre is ösztönözze. Az egyháznak érdeke, hogy az emberekben megszülessen a felkapaszkodási szándék a szegénységből a középosztályba, a középosztályból a felső osztályba. (...) Ez nem csak a weberi protestáns etika lényege, hanem a Biblia tanítása is." (Babarczy–Németh 1998,18.)

Ennek az egyháznak a sikerességét mi sem bizonyítja jobban, hogy náluk az átlagosnál jóval magasabb (40%) a férfiak aránya, hogy remekül megtalálják a megfelelő *kommunikációs formákat* a *drogos tizenévesekkel* (akik közül sokan sikeresen leszoknak a kábítószerről) ugyanúgy, mint a *harmincas korosztály menedzsereivel*, de még a kisebb települések idősebb lakói közül is sokakat megnyernek maguknak. Jelen vannak minden főiskolán és egyetemen. Valamennyien feltűnően jól öltözöttek, a férfiak körében a nyakkendő és a diplomatatáska afféle egyenruha, a gyülekezet általában igen elegáns, fodrászhoz, kozmetikushoz járó nő tagjai akár a *Cosmopolitan* címlapjára is felkerülhetnének. Zenészeik a legjobb minőségű popzenészek közül tértek meg, magukkal hozták „világi" zenéjüket, dalaik szövege pedig tanításukat tolmácsolja. Egyebek mellett ennek a zenének is köszönhetően sikeresen hatoltak be a legtöbb hazai egyház számára alig-alig elérhető szubkultúrákba. *Konzervatív keresztény értékek* keveredek *pragmatikus* (gyógyulás és meggazdagodás) és *liberális* (szabad vállalkozás) világiakkal, a *fundamentalista írásmagyarázat* az oldott, *gyakran extatikus hangulattal*. Pásztoraik állandóan megerősítik híveiket, hogy „csodálatos emberek vagytok", „ne féljetek", „fogadjátok el magatokat". A felszabadultság, a néha már-már erőltetettnek tűnő „örömködés" sajátosan ötvöződik a *démonokkal* való túlzott foglalkozással. Egészen sajátos vonása a Hit Gyülekezetének *harcias projudaizmusa*.

A Hit mozgalomhoz tartozó amerikai és dél-koreai „unokatestvér" egyházak hasonlósága ellenére a Hit Gyülekezete *sajátosan magyar* vonásokkal is rendelkezik. *Németh Sándor* gondosan óvja egyházát az „unokatestvér" egyházak túl erős befolyásától. Mindeddig nem csatlakoztak nemzetközi szövetségekhez, s – mind büszkén mondják – nem éltek a külföldi adományok elfogadásának lehetőségével, hanem beruházásaikatt a magyar hívők erejére támaszkodva valósították meg.

Nehéz eldönteni, mennyiben magyar, mennyire „posztszocialista" sajátossága ennek a vallási közösségnek az eléggé erős *ellenségtudata* és *a főpásztor túlhatalma*. Ami a főpásztor túlhatalmát illeti, ő nem tévedhetetlen, mint a pápa, az viszont tény, hogy a Hit Gyülekezete bevallottan nem a demokratikus, hanem a teokratikus, biblikus egyházmodellt követi. 1998-ban a Hit Gyülekezetének fél tucatnyi magas rangú vezetője próbált fellépni *Németh Sándor* – ők így látták – egyszemélyi vezetése ellen. Miután a *kritikákat Németh Sándor* élesen elutasította, a bírálók másfélezer hívővel együtt elhagyták az egyházat. Úgy tűnik, hogy a másfél ezer kilépő nem gyengítette, sőt talán még erősítette is a tagság identitását, amelynek megtartásához talán mégsem elegendő az egészség és a bővölködés, hanem a Sátánnal és a bűnnel való állandó harcban levésre, az üldöztetésre is szükségük van. (Kamarás 2004, 340–357. alapján.)

2.4. Egyéb szekták

Gyógyító (más néven thaumatologikus) szekták. Az orákulum (jóslás), a mirákulum (csodatétel) és a spiritualizmus közösségei, középpontban a halál utáni élettel, melyhez képest az erkölcsi gyakorlat kevéssé fontos. Megváltás szűk értelemben: egy betegségtől speciális, *mágikus* eszközökkel való megszabadulás. A gyógyító szekták inkább kevéssé fejlett társadalmakban jelennek meg. Inkább a gyógyító–páciens, mint a pap–hívő kapcsolat jellemzi őket, inkább pragmatikus úton adnak vigaszt, mint a többi vallás.

A reformista szekták (például a modern kvékerek) eléggé ritkák. A megváltás ezekben a társadalom átformálását jelenti. A racionális eljárások vallási inspirációkkal igazoltak.

Az utópikus szekták a világ átformálását az ember által, de isteni elvek alapján képzelik. Ilyen például az *Eberhardt Arnold* alapította Bruderhof. Céljuk nem elhagyni, nem felforgatni a világot, hanem vallásos-utópikus alapon megtalálni a radikális rekonstrukció bázisát.

A mára már világegyházzá vált *mormonizmus* (Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza) eredetileg a sokoldalú szekta típusát testesítette meg: konvencionális adventizmus jellemezte a korabeli millenarizmus nélkül, és mindenekelőtt a haladásban való hit. A hit központja a család. Nem pacifisták, és nem is quietisták. Átveszik a külső világ szervezeteit. Szurrogát nacionalizmusukban az USA az ígéret földje. Gyorsan növő városokban keletkezik, ahol sok a bevándorló. A világiasan egyházias szektából lett egyház tagjainak élete széles skálájú aktivitással jellemezhető, melyben helye van a szórakozásnak, színháznak, táncnak, sportnak, vállalkozásnak, a tudománynak, a szertartásnak és a miszticizmusnak. A tagoknak két éves missziós tevékenységet kell vállalniuk.

2.5. A „Keresztények"

A korábban dunaföldvári szektának vagy Holic-csoportnak is nevezett, a nyolcvanas évek elején Bécsben alapított, de Magyarországon legnagyobb létszámú keresztény szekta, melynek tagjai magukat egyszerűen „Keresztények"-nek nevezik, a kilencvenes években kellőképpen rettegett, destruktívnak tekintett vallási közösséget Kamarás (2011) előbb 2000-ben, majd tíz év elteltével kutatta. Amikor először írt róluk a kutató, jó szándékú, ártalmatlan társaságnak mutatta be őket, akik Jézus őskeresztény híveit szándékozzák utánozni, ellenállva mindenfajta intézményesülésnek, életüket missziós tevékenységnek szentelve. Néhány szociológus kollégában felmerült azonban a gyanú, hogy – a szerzővel szemben kifejezetten barátságos és nyitott – „Keresztények" (akár *M. Mead*et a „vadak") megvezették a kutatót. Nem ez történt, hanem valami más. Az akár rokonszenvesnek is ítélhető vallási csoport története második évtizedében habitusát illetően szektásodni kezdett. Belső konfliktusaikat egyre merevebben, egyre szektásabb és autoriterebb módon oldották meg, egyre kevésbé tolerálták tagjaik egyre erőteljesebben megmutatkozó másságát. A kilépőkkel és a bennmaradtakkal készült interjúkkal és másfajta tényanyagra is támaszkodva sikerült elkészíteni az identitásmegőrzése keretében megmerevedő, bezáruló vallási csoport, vagyis a szektásodó szekta látleletét.

1) *Mennyiben mutatkoznak szektára jellemző jegyek az adventista szektából lett adventista egyházban, a Jehova tanúi egyházban és a Hit Gyülekezetében?*
2) *Tekintse meg az ATV-ben a Hit Gyülekezet Vidám vasárnap elnevezésű vasárnap délelőtti istentiszteletét vallásszociológusi szemüveggel!*
3) *Mennyire érvényes a pünkösdizmus társadalmi-gazdasági felfogására a weberi elképzelés?*

3. SZINKRETISTA KULTUSZOK

3.1. Jellemzők

Stark és Brainbridge (1987) úgy látják, hogy a kultuszok nem a hatvanas évek melléktermékei, hanem az amerikai valóság élő elemei, a szentség jelenléte egy állítólag elvilágiasodott társadalomban. Míg a korábbi új vallások eretnekségek, vagyis egyetlen vallás eltorzulásai formájában jelentek meg, a kultuszok *különféle tradíciók keverékei*. B. Wilson (1998a) szerint jellemző jegyeik: (A) *egzotikus* megjelenés, (B) új kulturális *életstílus*, (C) *karizmatikus vezető*, (D) *másfajta kötelezettségek*, mint a keresztény egyházakban, (E) *tagjaik* főleg fiatalok, képzettebbek, középosztálybeliek, (F) *társadalmi nyilvánosság* előtt működnek, (G) *nemzetköziek*.

A szinkretikus kultuszokban a vezető testület ritka, gyakoribb a *karizmatikus vezető* (akit nem köt tradíció, aki senkinek sem felelős). Később a karizmatikus autoritás rutinizálódik, és a kultuszok is intézményes egyházzá alakulhatnak. A *tagság* többsége az átlagosnál jobbmódúakból áll. (Ebben a vonatkozásban kivételek a politikai rendszert elutasítók – például Rastafarian, The Temple of Psychic Youth).

A kultuszok mind a fennálló rendszerrel, mind a radikális ellenkultúrákkal szemben védelmet kínálnak. Robbins (1996) szerint e mozgalmak megkönnyítik a visszaintegrálódást, mert (A) normák, értékek és tudások bevésését jelentik az alkalmazkodó szocializációt szolgálva; (B) összekapcsolják az ellenkultúrát a hagyományossal; (C) kompenzálnak, amennyiben csökkentik a szokásos szerepektől való elidegenedést; (D) deviáns szokásokat helyettesítenek spirituálisakkal.

Típusai Beckford szerint: (A) *világot erősítők* (például Human Potential, Primal Therapy, Rebirthing, Co-Counsellig, Kerista, Farm), (B) *világhoz alkalmazkodók* (például Neo-Pentecostalism, Charismatic Renewal, Subud, Aetherius Society, Nichiren Shoshu Buddhism), (C) *világot elutasítók* (például: Egyesítő Egyház).

A kultuszok többé-kevéssé a *középosztály* jelenségei, ennyiben hasonlítanak az újbaloldali, a feminista és környezetvédő mozgalmakhoz. A szokásos vallási hitektől eltávolodó, jól képzett fiatalokat vonzzák leginkább, így általában nem a nagy felekezetek kárára növekedtek.

Amit kínálnak: (A) mélyebb istenhit, (B) közösség (erre utalnak a „testvér", „anya", „nővér" elnevezések), (C) az önérzet növekedése, (D) szabadu-

lás a drogtól, (E) szabadulás a társadalmi korlátozástól és kényszertől, (F) karrier, eredményesebb munka, (G) javuló egyészség (Beckford 1996).

A *Church Universal and Triumphant* (CUT) az amerikai sajtóban mint „next Waco"-t emlegették[40], vagyis egy újabb lehetséges tragédia okozóját, illetve áldozatát. Szerencsére egy különböző diszciplínákat képviselő tudósokból álló kollektíva a bulvársajtót megelőzve alaposan megvizsgálta ezt a szinkretikus kultuszt, és a módszertanilag mintaszerű lélektani, szociológiai, filozófiai és jogtudományi szempontokat ötvöző kutatás eredményeképpen bárki meggyőződhetett arról, hogy ez a kultusz kétségkívül különleges, de semmilyen szempontból sem szélsőséges, formáját tekintve pedig egyházjellegű képződmények is előfordulnak benne.

Olvasmány: Church Universal and Triumphant

Ez a szinkretikus kultusz a *teozófiából*[41] nőtt ki, ami egyaránt jelent keleti és nyugati gyökereket. 1929-ben *Guy W. Ballard*nak megjelenik Szent Germain, aki a világ sorsát szellemi szinten irányító transzcendens grémium (irányító testület) nevében hírnöknek és közvetítőnek hívja meg. *Ballard*nak a '30-as években megjelent könyvei alapozzák meg az *„I AM"*[42] mozgalmat, amelynek lényege egyfelől a Mennyei Mesterek üzeneteinek továbbadása és értelmezése, másfelől az „Én vagyok" (vagyis az Isten) mindenütt való, kiváltképpen jobbik énünkben megmutatkozó jelenléte. Az ötvenes évek végén *Mark* próféta halála után felesége, *Elisabeth* prófétanő[43] létrehozza a CUT-t, és lesz (mindmáig) karizmatikus vezetője.1981-ben az egyház megvesz egy területet Montanában a Yellowstone Nemzeti Park északi részén, itt laknak hétszázan a negyven országban élő 30-50.000-re becsült tagságból. A teljes tagok (a hívek harmadának) neve: communicants (hírközlő, összekötő). Tizedet fizetnek, fellépnek az abortusz, a nukleáris háború, a terrorizmus és a kommunizmus ellen. Támogatják a családi életet és *mintaszerű amerikai polgárok* szeretnének lenni, amit az otthonaikra kitűzött amerikai lobogó és a hazafias dalok éneklése is jelez, ami az ilyenfajta kultuszokban korántsem jellemző.

[40] A CUT ugyanis először arról vált híressé, hogy tagjai adott időpontra világkatasztrófára számítva bombabiztos óvóhelyeket készítettek (ez tény) és állig felfegyverkeztek (ezt már csak ellendrukkereik híresztelték).

[41] Okkult irányzat, amely a végtelen, ezért kimeríthetetlen „titkos tudás" létét feltételezi, így az ember számára közvetlenül nem hozzáférhető, de az extázis állapotában a spirituális tudat képes felfogni.

[42] „Én vagyok" (2Móz 3,14).

[43] Akit övéi leggyakrabban csak Mother-nek vagy Guru Ma-nak neveznek.

A CUT *Jézus és Buddha* igaz egyházának tekinti magát. Szűz Mária az Isteni Anya, Isten az élet és a létezés forrása, a Nagy Központi Napból érkező individualizált sugarak mindegyike Isten része. Minden a teremtés forrásához, az Isteni Jelenléthez akar visszatérni. A történeti Jézus is a krisztusi énhez vezető utat járta. Az univerzális krisztusi tudat egyensúlyoz az Alfa (a lélek) és az Ómega (az anyag) között, az egyesülés energiája az egyszerre anyai és apai Istentől származik. Mindemellett a CUT keresztény szervezetnek tartja magát, pontosabban *gnosztikus kereszténynek*, különös becsben tartva Jézus indiai és tibeti tartózkodásából kinövő gnosztikus evangéliumokat. A CUT-nak különféle vallási, kommunikációs és oktatási intézményei vannak.

A CUT-tagok között több a nő, mint a férfi, háromnegyedük az USA-ban él, 90 százalékuk fehér, képzettségük az átlagosnál magasabb, jövedelmük alacsonyabb az átlagosnál, sok köztük a diplomás és a vállalkozó. A tagok fele házas, de eléggé nagy (24%) az elváltak aránya. Politikai orientációjuk mérsékelten jobboldali. Gyerekkorukban négyötödük protestáns vagy katolikus volt, ám kamasz- és ifjúkorukban nagyobb hatással volt rájuk az ezoterika, a keleti vallások, a New Age, mint a hagyományos keresztény vallások.

A CUT élesen különbözik a szektáktól és a világot elutasító kultuszoktól, ugyanis, *nem áll szemben* sem más vallásokkal, sem a szekularizált világgal. Növekvő létszámú, és sikerrel túlélte a karizmatikus vezető halálát. *Felekezetjellegű*, mert (A) más egyházak iránti toleránsak, rutinizált szertartások és hivatásos klérus jellemzi, valamint engedélyezi a formálisabb tagságot is, (B) tolerálja a teológiai vitákat és demográfiai összetétele is egyértelműen az egyházakra emlékeztet.

A pszichológiai vizsgálatok szerint semmi jel nem mutat arra, hogy a CUT-gyerekek agymosás vagy bármiféle lelki erőszak áldozatai lennének, ugyanis jól gondozottak, jó kiállásúak, kiegyensúlyozottak, az átlagosnál komolyabbak, intelligensebbek és olvasottabbak, kevéssé agresszívebbek voltak. *Bizonyos szabályok és korlátok*[44] az idősebb tizenévesek egy (kisebb, de jelentős) részét ugyan elfordítják a CUT-tól, de legalább ennyien bennmaradnak a közösségben. *A gyerekek nyitottak a különböző vallások iránt*, sokkal többet tudnak a különböző vallásokról, a vallási szertartásokról, szimbólumokról, képzetekről, ikonográfiáról, zenéről, mint keresztény kortársaik. Mindennapi életükben központi helyet foglal el a transzcendens, ugyanakkor tisztelik a realitásokat és a tudományos megközelítéseket. Képesek az új helyzetekhez kreatívan

[44] Tilos a drog, alkohol, a korai szex, a cukortartalmú édesség fogyasztásával, a rock-zene hallgatás és a hét közbeni tévénézés.

alkalmazkodni. Szüleik és tanítóik kognitív kockázatvállalására biztatják a gyerekeket, hangoztatva, hogy ők (még Guru Ma is) tanulók, kérdezők, keresők, hogy az igazsághoz sok út vezet, s a hitéletben fontos szerep jut az egyéni élménynek. A CUT-gyerekek kortársaikhoz képes kevéssé félnek attól, hogy rossz utakra tévednek. A CUT tehát nem tagadja a világot, s bár különbözik tőle, kooperál vele (*Church Universal* 1994).

3.4. Szinkretikus kultuszok a karib világban
(Hurbon /1986/ alapján)

A karib kultuszok sajátossága a kereszténység és az afrikai vallások hibridjei. A *Voodoo (vudu)* Haitin (ahol ma államvallás) nem csak a rabszolgaság elleni mozgalom támogatása miatt fejlődhetett ki, hanem az embertárs és a természet iránt érzett felelősség jegyében is. Alapja afrikai antropológiai feltevések a testről és a személyről mint megsokszorozó erők találkozási pontjáról. A kereszténységből kölcsönzi a naptárt, a szimbólumokat, a liturgiát és a teológiát. Az ajándékok rendszere, azaz az embernek álmában és betegség idején megjelenő afrikai típusú szellemek és szentek megjelenésén alapul, de már nem afrikai neveiken nevezik őket, hanem katolikus szentek neveivel. A Jó-Angyal az ember fejében székelő, Isten által küldött erő, ez működik a transzban. Más erők is vannak: holt lelkek, zombik (mágikus úton újjáélesztett holttestek).

A *mahikari* 1959-ben Japánban született. Franciaországban, Svájcban és Belgiumban is elterjedt, majd fekete Afrikában. A martinique-i Fort-de-France-beli templomukban több hívük gyűlik össze, mint a katedrálisban. A keleti és a zsidó-keresztény vallásfilozófia elemei keverednek. Az embernek fizikai, asztrál és szellemi dimenziója van. Utóbbi nem tudatossága oka a bajoknak (többek közt a környezetszennyezésnek is). A beavatáshoz tartozik a test különböző pontjainak megismerése is. A gyógyító imák között japán nyelvűek is vannak. A transzban ősök szellemei birtokolhatók, akikkel csak a megtérés után képes az ember kapcsolatba kerülni. Beavatáskor a hívek megkapják az omitama nevű medált, amelyet állandóan viselni kell. Házoltárt építenek az ősöknek. Az igazi tudomány számukra isteni, ezzel szemben minden, ami világi: babona. Minden baj oka a szellemi világ félreértelmezése. Különösen kritikus ez a kultusz a modern orvostudománnyal szemben.

A *rastafarianizmus* az 1920-30-as években indult Jamaicán a *Marcus Garvey*-féle „Afrika az afrikaiakért otthon és külföldön” mozgalom jegyében, melynek célja az ősök kultúrájához való visszatérés. *Hailé Szelasszie* etiópiai császár (1892–1975) kultuszának jegyében (akit sokan a megtestesült Istennek tekintettek) Etiópiai Egyházakat alapítanak (amelyek egy része a baptizmus és a metodizmus felé hajlik), melyekben a feketéket tekintik a zsidók inkarnációinak. A rastafarianizmus a feketék uralma, a fehérek büntetését jelenti. A hívők többsége 17-35 éves városi, munkás, munkanélküli, írástudatlan. Gyarmatosítás és fajellenes-ellenes mozgalom. A vallási összejöveteleknek erős érzelemi intenzitása van (a büszkeség és az erő érzése), erőteljesen kifejeződik a társadalmi frusztráltság. Szertartásaikban együtt vannak a baptistajellegű himnuszok, a reggae zene, a marihuana szertartások és a kehely vétele. Politikai-vallási mozgalom a messianizmus és a millenarizmus jegyében. A patriarchális kollektív értékek jegyében elutasítják a házasságot és a születésszabályozást.

3.5. Nigériai kultuszok

A nigériai kultuszok szoros kapcsolatban vannak a politikai, gazdasági, társadalmi törekvésekkel. Afrikaiak által afrikaiak számára alapított mozgalmak, de néhányuk már Afrikán kívül is működik. Az egyik leghatékonyabb, az *Aldura* az 1920-as években keletkezett, amely ma az egység, a jólét és a politikai stabilitás jegyében tiltakozik a politikai korrupció ellen. Az 1967-es polgárháború idején a nemzeti egységet támogatja. Ezek a kultuszok a tradicionális vallási tapasztalatok (fétisek, amulettek, talizmánok, jövendőmondás) és a kereszténység keverékei. Az Aldurában még gyakorlat a poligámia. Nagyon pragmatikusak és életközpontúak. A kultuszok gyakran átveszik a törzsi csoportosulás szerepét (Mbon 1986).

3.6. Cejloni kultuszok

A buddhizmus és a hinduizmus keverékei. Buddhának, mint a panteon fejének nincs aktív szerepe a konkrét ügyekben. Visnu, Pattini és Skanda szentélyei közül konkrét ügyekben *Skandáét*[45] látogatják legtöbben. A képzettség emelkedésével és a világi célok növekedésével Skanda kultusza

[45] Aki a 17. században még eretnek istenség volt.

kiemelkedik. Ő a politikusok, üzletemberek Istene. A *Huniyan* (a boszorkányság démona falun) kultusz a colombói szegény városlakók körében él, kigyógyít a megrontásokból. A faluról a zsúfolt városba kerülők szorongása erősíti kultuszát, ugyanis a felismert ellenséggel szemben ellenrontásra van szükség. Huniyan a Hold állásától függően jóindulatú isten vagy rosszindulatú démon.[36] Ha nappal nem gyújtanak lámpát, rosszat okozhat. Az új városlakók magányosak (hiányzik a rokonság), Huniyan védelmezi őket, segít a beteg gyerekeken, és revánsot vesz a rontón, az irigy szomszédokon, a családi perpatvarok okozóin. Huniyan lassan elfoglalta Skanda helyét. Mítoszát nem buddhista papok, hanem a Huniyan kultusz papjai terjesztették. 17 buddhista templomból 8-ban vannak szentélyek más isteneknek (köztük Huniyannak is) helyi papokkal (OBEYESEKERE 1986).

3.7. Az Egyesítő Egyház (The Unification Church)

(CHOI /1986/ alapján)

Ez a világegyházzá vált szinkretikus kultusz nagyobb részt a keresztény, kisebb részt az ázsiai vallások elemeiből ötvöződik.

Olvasmány: Egyesítő Egyház

A mérnök főiskolát végzett dél-koreai *Moon*t 1936-ban Jézus hívja: mentse meg a világot. 1946-ban prédikálás közben letartóztatják, 1951-ben egy vályogházban megnyitja saját templomát. Mozgalma erős ellenállásba ütközik a hagyományos egyházak, iskolák és családok részéről, de gyorsan terjed a fiatalok körében. 1960-ban elvesz egy 17 éves lányt, és kezdetét veszi a *családra* alapozott evangelizálás. A vallási mozgalom célja *a világ egyesítése* a házasságokon (az áldott családokon) keresztül. 1963-ban bejegyzik az egyházat. 1976-ben sor kerül egy 43 emeletes épület megvásárlása New Yorkban.1984-ben már 835 templomuk van, és csak Dél-Koreában 400.000 tagjuk, missziójuk 13 országban. Az addigra milliárdos *Moon*nak ekkor már 150 cége van (gyógyszer, hajóépítés, közlekedés, sajtó, kiadás). Hívei 50 százaléka áldott család, 58 százaléka (!) férfi. A 35-45 évesek aránya a legnagyobb. 68 százalékuk középosztálybeli, 70 százalékuknak felsőfokú végzettsége van. Az egyházba belépők számára a legfőbb *motivációk:* (A) az isteni principium logikus, (B) ez az egyház az egyedüli út a koreai ember megváltásához, (C) hagyományos egyházak tanítása nem logikus.

[36] A szóban szereplő „H" démoni vonása az istenségnek. Isteni státusban Huniyan: Suniyan.

A tanítás központi gondolata, hogy Isten a férfi és a női elv ötvözete. Krisztus korunkban esedékes második eljövetelét várják, amikor Krisztus és menyasszonya az emberiség Igazi Szülei lesznek. A házasság áldás, a házassági ceremónia szentség. Nem a tökéletes társra várnak, hanem arra, hogy tökéletes házasságot valósítsanak meg. Három család háromságot alkot, akik felelősek egymásért. Sokan kommunákban élnek. Az otthon azonos a templommal, a szentéllyel. Az eszmény a nagycsalád, de a születésszabályozás nem bűn. A Földön elérhetők közül csak a gyerek az, ami örök. A gyerekeket engedni kell teljes életet élni. A legfőbb érték az önzetlenség. Legfőbb céljuk a test és lélek, férj és feleség, szülők és gyerekek, az ember és a másik ember, a tudomány és a vallás, valamint a különböző vallások egysége. A vallások egységén nem a különböző vallások összemosását értik, ugyanis szerintük Isten a különböző vallásokon keresztül mást és mást nyilatkoztat ki magából, ezért ezeket az értékeket lenne szükséges felfedezniük a más hiten lévőknek egymás vallásaiban anélkül, hogy önmagukat feladnák. A Szentháromságot nem fogadják el, csak Isten kettős természetét, és alapjában dualisztikus szemléletet alkotnak a világról. A viszonyt a dolgokon belül és között a ying-yan képpel szemléltetik. Úgy vallják, hogy a kettősség harca végigvonul a történelmen kezdve Kain és Ábel küzdelmén, megjelenik például Jézus Krisztus és Keresztelő Szent János ellentétében is, napjainkban pedig Moon tiszteletes és Észak-Korea kommunista vezetőjének ellentétében. Moon tiszteletes messiási szerepében feleségével, gyermekeivel és unokáival együtt alkotta meg az Igaz Családot, amit minden egyes „áldottra", vagyis az általa kiválasztott házastársakra is kiterjeszt. Az Igaz Család alkotja az egyház magvát és mintegy a megváltás testi, anyagi vonatkozásának alapját. A Bibliát szentírásként forgatják, értelmezése a karizmatikus vezető isteni kinyilatkoztatásból eredő művében, az *Alapelv*ben leírtak szellemében történik, mely politikai gondolatokat is tartalmaz, igen erősen antikommunista beállítottsággal.

Az egyház teljes idejű tagjai minden idejükben az egyháznak élnek, és az egyház alkalmazásában állnak, amiért fizetést nem kapnak, mert a mozgalom eltartja őket. Ezzel a csoporttal némileg átfedésben van az áldottak köre, akik nem minden esetben teljes idejű tagok. Vannak, akik még nem tagjai az egyháznak, viszont előadásaira, istentiszteleteire eljárnak több-kevesebb rendszerességgel, és vannak olyanok, akik az egyház által létrehozott gazdasági vállalkozásokban dolgoznak, kulturális, tudományos vagy társadalmi szervezeteikben tevékenykednek, és végül vannak az egyházat anyagilag támogatók. Ebben az intézményesült kultuszban papság nincsen, azon funkciókat, amiket más egyházakban valamilyen szentelési, avatási formában ruháznak egyes tagokra, főképpen Moon tiszteletes világméretű családjába tartozó áldottakra bízzák.

(Az istentiszteletek vezetését elvileg bármelyik tag végezheti, viszont ebben a helyi vezetővel egyeztetnie kell.) A napi *közös programot* reggel 6 órakor énekkel, imával kezdik, majd valaki a napra vonatkozó, a Bibliára vagy Moon tiszteletes leveleire alapozott elmélkedést tart, amit újabb ima és ének követ. Este 21 óra tájban imádkoznak, énekelnek, megbeszélik a nap eseményeit, amikben felfedezték Istent.

Professors World Peace Academy (Professzorok a világbékéért) szervezetet 1973-ban alapította Moon tiszteletes japán és koreai professzorok segítségével. Célja a nemzetközi kapcsolatok, tudományos ismeretek terjesztése és a tudósok közti párbeszéd révén az értelmiség közreműködésével a világban a tartós béke kialakulásának a támogatása. Ezt interdiszciplináris kongresszusok, konferenciák, szemináriumok szervezésével és kiterjedt kiadói tevékenységével próbálja megvalósítani. Az *International Religious Foundation* a különböző vallások közötti párbeszédet konferenciák szervezésével próbálja segíteni. A *Women Federation for World Peace* szervezetet Moon tiszteletes felesége alapította, mely először csak Ázsia, majd később az egész világ békéjének segítésére vállalkozott. A fenti szervezetek programjai általában igen drága helyszíneken zajlanak.

A Moon tiszteletes által alapított Igaz Szülők családja a tagok *házasságkötésével* növekszik, amely házasságokat Moon áldása kíséri. A házasság nem csupán a házastársaknak egymáshoz és Istenhez való hűségét fejezi ki, hanem az egyház vezetőjébe vetett hitet is megjeleníti. A házasságra készülők számukra ismeretlen, általában más nemzetből való párt kapnak, akit *Moon tiszteletes választ ki.* A házasulandók kitöltenek egy formanyomtatványt, amiben csak a legfontosabb adataik szerepelnek és hozzácsatolnak egy fényképet a jelentkezőről. Ezután a Moon tiszteletes által választott társ fényképét megkapják, annak adatlapjával együtt. (Moon csupán egyet küld.) Ezt az ajánlatot az esetek túlnyomó többségében el is fogadják. Az első találkozás legtöbbször az esküvő előtti napokban, az *esküvő* színhelyén (Dél-Korea fővárosában, Szöulban) történik. A házasságkötéseken egyszerre több ezren mondanak igent az örök hűségre. Moon és felesége celebrálja az eseményt, mindkettőjük koronát visel és egy külön erre az alkalomra használt fehér ruhát. A következő néhány napot együtt tölthetik, majd mindenki visszautazik a lakóhelyére, és *három évig külön élnek a párok.* Ezután kezdhetik meg a házaséletet, és természetesen szexuális életet is ettől kezdve élnek. Mivel általában különböző országokból származnak, a három év után valamelyikőjüknek el kell hagynia hazáját. A kiválasztottat vissza lehet utasítani az esküvő helyszínén, a házasságkötést megelőzően. *Válásról* csak abban az esetben lehet szó, ha a három év alatt a partnerek egyike elhagyja az egyházat, ekkor kérheti az egyedül maradt fél Moon tiszteletest, hogy válasszon neki új párt. A fentiek értelmében a szerelem nem követelmény a házasság előtt. A *lakóközösségekben* viszont fiúk és leányok együttlaknak, ami óhatatlanul is kapcsolatok kialakulásához vezet, de itt csak tisztán érzelmi, lelki természetű kapcsolat megengedett.

A születés után a nyolcadik napon a gyermeket felajánlják Istennek, ez egyben a névadás szertartása is, amit a szülők celebrálnak, a gyermekért a szülők vállalnak felelősséget az erkölcsös, Istennek tetsző életre való nevelésért. A *temetés* felemelkedést jelent a számukra, nem szomorkodással társul. Fehér ruhában gyászolnak, a halott fényképe feldíszítve ott van a ravatalon, beszédet tartanak róla a búcsúzáskor. Földbe temetkeznek, a hamvasztás nem preferált. Karácsony, húsvét és pünkösd mellett megünneplik január elsején *Isten napját.* Ekkor terveket készítenek az eljövendő évre, és megvizsgálják magukban, hogy hogyan telt az elmúlt év. A *Szülők napján* az elmélyülés fő témája, hogy a szülőknek istenközpontúnak kell lennie. A *Gyerekek napjának* központi gondolata, hogy mindenki Isten gyermeke, hogy a gyermekeken keresztül adódik tovább az ember Isten-természete. A *Teremtés napja* arról szól, hogy az ember és a természet minden értékét Istentől való eredete adja meg, az ember célja a természet tiszteletteljes uralma lenne.

Missziójuk kétféle módon történik. (A) A bekerülők az utcai gitáros éneklés során találkoznak tagokkal, akik meghívják az érdeklődőket rendezvényeikre, előadásaikra. Ezt követi egy 21 napos kurzus, lelkigyakorlat jelleggel, imával, bűnbánattal. A belépés ezután szokott megtörténni egy formanyomtatvány kitöltésével és a frankfurti központba való elküldésével. A lakóközösségbe való beköltözés is a 21 napos beavatás után szokott megtörténni. A későbbiekben egyesek, akik valamilyen vezetői feladat várományosai, egy 40 napos kurzuson vesznek részt. (B) A bekerülők az egyház szerteágazó kulturális és tudományos tevékenységén keresztül kerülnek kapcsolatba a szervezettel. A 18 éven aluliak nem csatlakozhatnak az egyházhoz, csak akkor, ha a családdal, szülőkkel együtt teszik azt.

A tagok a világi vagy a más vallásokhoz kapcsolódó kultúrát ugyanúgy használják, mint bárki más, persze erkölcsi nézeteiken belül. A táncos mulatságoktól távol tartják magukat, mivel szerintük ezek az alkalmak szerelmi kapcsolatok melegágyaként szolgálhatnak, ami nem kívánatos. A keleti, jelesül a koreai kultúra kiemelt szerepű, ezért a koreai nyelv tanulása gyakori a tagok között, hogy az eredetileg koreai nyelven íródott *Alapelvet* minél alaposabban megérthessék.

Moon halála után felesége és gyermekei vették át az egyház irányítását. *Magyarországon* az első misszionáriusok 1981-ben jelentek meg, ma tagságuk néhány százfős. (CHOU 1986)

3.6. Japáni kultuszok

(Shimazono /1986/ alapján)

A 19. sz. közepén keletkezett japán kultuszok között vannak különféle millenarisztikus és messianisztikus csoportok, és olyanok is, ahol az alapítót élő istenként imádják.

A *Tenrukyő* kultusz indulásakor egy földműves felesége megvilágosult: ő Isten szentélye, aki az emberiség megmentésére küldetett. A Föld Isten lelke, a testet ebből kölcsönözte Isten az embernek, csak tudatunk sajátunk. A tanítás 1869-ben isteni sugallatra nem doktrína, hanem egy tradicionális japán költemény formájában jelent meg, arról szól, hogyan viszonyul Isten a jelen konkrét problémáihoz. Az 1920-as években már kétmillió híve van. Máig nem ad szisztematikus doktrínát, csak gyakorlati tanácsokat.

A *Honmichi* kultuszt egy Tenrukyő-misszionárius *(Aijirő Onishi)* alapította 1913-ban, látomása után. A Honmichi-beli millenarizmusnak három szakasza van: (A) 1913–1923-ig látens millenarizmus, amikor *Onishi* önmagát kanrodainak (a földön lévő természetfeletti legmagasabb megtestesülésének) tartja, aki megalapítója és vezetője lesz az ideális világnak. (B) 1923–1945-ig tiszta millenarizmus, mely szerint meg kell óvni Japánt az idegen kultúrától. Ennek következtében erős feszültség keletkezik a csoport és a társadalom között. (C) 1972-ben egy logikailag konzisztens millenarisztikus elképzelés alakul ki, rövid időn belül kitörő világháborúval, mely után csak a kanrodai körül lévők menekülnek meg, valamint eltűnik a sovinizmus és a nacionalizmus. E tanítás szerint az embernek szabad akaratot adott Isten, amivel az ember visszaélt, és amíg az ember meg nem érik, Isten megengedi, hogy szembeszálljon vele. Ez a millenarizmus belesimul a mindennapi tevékenységekbe. Ez az erőteljesen intézményesült kultusz inkább mentális szolgáltató tevékenység, mint vallás.

3.7. Átmenet a szekta és a kultusz között: Isten gyermekei, később Család

(M. Lewis /1994/ alapján)

Az új vallási mozgalmak közül hosszú ideig az egyik legvitatottabbak és leginkább támadottak egyike kétségkívül az Isten Gyermekei, amely ma már Család néven (Magyarországon is) működik. Vallási arculatát

tekintve szekta, életmódját tekintve kultusz. Felbukkanásukat (bármely országban is történt) a közelmúltig rendre zaklatások, letartóztatások és perek követték. Az ellenük felhozott vádak: prostitúció, pornográfia, gyerekek megrontása, fajgyűlölet.

Olvasmány: Isten Gyermekei – Család

A hatvanas évek végén a *Jesus Revolution* csoportjait (akik magukat
az anabaptisták, és a korai metodisták örökösének tekintik) a javak
közössége, a Krisztus közeli eljövetelében élés, az agresszív evangeli-
zálás és a nyugati egyházak konzervativizmusával szembeni radikális
attitűd jellemzi. Ebben az áramlatba kerül be a zsidó származású *Berg*
(a későbbi *Moses David, Mo* vagy *Father*), aki a végidők próféciájában
részesülve elfordul a „system" és „churchy" vallásosságtól. 1967-ben pe-
remhelyzetű fiatalok (druggyk és dropoutok) között kezd el pasztorálni,
majd a minden vagyonukat eladó csatlakozókkal együtt lakókocsikkal
vándorolnak az országban, és három év alatt 1500 főre szaporodnak.
Az őket érő támadások hatására (valamint abban a hitben, hogy hama-
rosan vége Amerikának) 1971-ben *Berg* (és új fiatal felesége) vezetésével
sokan Európába mennek, onnan pedig szétszóródnak a világ minden
tájára. *Berg* visszavonul az aktív vezetéstől, hierarchiát alakít ki, s az
úgynevezett Mo-leveleken keresztül animálja mozgalmát.

Az alapító atya tanítása (mely inkább ideológia, moralizálás és prag-
matika, mint teológia) a millenarizmus és a fundamentalizmus jegyében
születik, és igen kevéssé eredeti. Mint az adventista szektákban, a Biblia
számára is elsősorban a világvége forgatókönyve. Az Antikrisztus (a
Sátán) közeli eljövetelét váró *Berg* nem sok jót tud mondani a nyugati
demokráciáról, a piacgazdaságról, és „a világot szolgájává tévő antikrisz-
tusi zsidó bankrendszerről".[67] A Mo-levelekben az első időben gyakorta
szerepelnek ufók, angyalok és cigány királyok szellemei, valamint *Berg*
saját szexuális élményeinek taglalása. A szakavatott elemzők e szövegek
polgár- és farizeuspukkasztó egyéni hangjára és sajátos esztétikumára
(„kísérletező narratívájára") hívják fel a figyelmet, műfajilag a perfor-
mance és a show rokonainak tekintve őket.

E tanítás megkérdőjelezi a gyermekszexualitással kapcsolatos társa-
dalmi normákat. Lényegi eleme a *pozitív szexualitás*, mely szerint a szex
Isten gyönyörű ajándéka, egészséges fizika aktivitás, élvezhető, mint az
úszás vagy kerékpározás. Természetesnek tekintendő a maszturbáció,
a meztelenség, de szigorúan tiltott a férfi homoszexualitás, a házasság-

[67] A vádakra felelve *Berg* kereken tagadja, hogy antiszemita lenne.

törés, az incestus, a fajtalankodás, a születésszabályozás és az abortusz. Mivel *a szex és a házasság* alárendelt az evangelizáció közösségi céljának, *Berg* atya az emberhalászatban a Flirty Fishing művelésére bátorítja mozgalma lányait és asszonyait, írván: „azok a lányok, akik széttárják kezüket és lábukat, Jézusra hasonlítanak". A *flirty fishing* (amely magányos emberekkel gyakorolt felebaráti szeretet-gesztus, melynek formája a presszóbeli beszélgetéstől a szexuális aktusiig terjedhetett) egyrészt a hívek hitének próbája, másrészt (ugyanis ez a férjek és vőlegények beleegyezésével történt) a közösség kohézióját erősítette, harmadrészt pedig magasabb célért hozott áldozat is volt. A Család szexuális morálja nem az alapító patológiájának következménye, magyarázza a jezsuita J. A. SALIBA 2003, hanem az új vallási mozgalmak világának szerves eleme. Az AIDS terjedésével, az „ajándékba kapott" gyermekek számának rohamos növekedésével, a hívek egy részének ellenállása, de elsősorban a heves támadások következtében *Berg* 1987-ben leállítja ezt a módszert. Marad a *„sharing"* (a „megosztás"). *Berg* semmiképpen sem engedte a promiszkuitást és mások szabadságának korlátozását, ugyanakkor úgy vélte, hogy a velük együtt élő magányosok szexuális szükségletét nem kielégíteni, a szeretetet nem megosztani nem szeretetreméltó cselekedet, ugyanis a szeretet nem csak a javak, hanem az én megosztása is. Ezt az elvet és gyakorlatot mérlegelve nem szabad megfeledkezni arról, hogy a Családba megtértek a teljes szexuális káoszból és nihilből jutottak ebbe a rendezett stádiumba, és arról sem, hogy ez a gyakorlat heves és szenvedélyes perlekedés a szexualitás konzervatív keresztény felfogásával, amelyet éppen a II. vatikáni zsinat hatálytalanított.

A Család az *intézményesülés ellen* hadakozó intézmény. VALLIS 1984 szerint a világot elutasító új vallási mozgalmak tipikus esete, amelyet egy karizmatikus személy vezet, aki kritizálja a hagyományos intézményeket, és saját mozgalmát alig intézményesíti. Negyedszázados története folyamán többször is gyökeresen átalakult a Család szervezete, ezért nem könnyű a kutatónak eldönteni, hogy a vezető sugallatokra hivatkozó rögtönzéseiről van-e szó, vagy inkább a mozgalom (és vezetői) nagyfokú rugalmasságáról, alkalmazkodási képességéről. Míg 1979-ben *Berg* a *minél korábbi házasságot* szorgalmazza (már 13-15 éves kortól) és a nyolcvanas évek elején még bátorítja híveit olyan love-videók készítésére és forgalmazására, ahol a Család nőtagjai mezítelenül táncolnak vagy szép erotikus jeleneteket játszanak el, az ezt követő években már fokozatosan emeli a korhatárt (mely 1991-ben már 18 év), és 1987-ben leállíttatja a videózást. Fontos fejlemény, hogy évek multával a mozgalom szinte egyenlő jogú és tekintélyű karizmatikus társvezetőjévé *Maria*, *Berg* felesége lesz.

1978 körül a Család kétharmada gyerek, s ettől kezdve fokozatos *áttolódik a hangsúly a családi életre és a nevelésre.* Kolóniáikon iskolákat szerveznek, és immár feltűnően jól öltözött gyerekeik végzik a missziós munka nagyobb részét (szolid énekes-táncos tanúságtevéssel), részben öntevékenyen. A gyerekeket vizsgáló pszichológusok szerint a Család sikeresen szocializál, mivel „a gyerekek magukba szívták szüleik égő evangéliumi lelkületét és intenzív vallásos meggyőződését". A gyerekek nemek és életkoruk szerint külön alszanak, tiszta és kellemesen berendezett szobákban, középosztályra jellemző öltözékben, gondosan fésült hajjal, állandó kézmosás és fertőtlenítés közepette. A Család *gazdag pedagógiai irodalommal* rendelkezik, három kötetes gyermekgondozási kézikönyvvel, a Montessori-módszer alkalmazásával. Bár a gyerekek elsősorban a kommunához tartoznak, szombatonként a gyerekek biológiai szüleik szobájában alszanak, és a vasárnapot velük töltik.

A Család tehát belső és külső nyomások hatására *megszelídült*, domesztikálódott, sokban igazodott a külvilághoz, alkalmazkodott a kulturális realitásokhoz, és már azt sem várja el minden tagjától, hogy teljes időben evangelizáljon. A mai Család fiataljai intellektuálisan és a társadalmi fejlődésükben *felülmúlják az átlagot.* A történelem, a politikai, a gazdaság, a társadalomtudomány, az irodalom és a hagyományosan liberális művészetek gyenge oldaluk, nem éppen kritikus gondolkodók, mindent fundamentalista biblikus és Család-perspektívában szemlélnek. Mára már jelentősen megnőtt a belső mag körül a legszigorúbb követelményeket már vagy még nem vállaló, de magukat a Családhoz tartozónak tekintő (és a vezetés által el is fogadott) *külső tagok* aránya. Mára kizárólag jószolgálati tevékenységet folytatnak, a harmadik világ szegényeit segítik, börtönmissziót folytatnak, az Egyesült Államokban nem egyszer elsőnek jelentek meg katasztrófák helyszínén. Egy évvel *Berg* halála után ötven országban 250 kommunában 9.000 tagjuk volt. Azért csak ennyi, mert missziójuk *célja nem a tagtoborzás.* Ők „csak" azt szeretnék, hogy hatásukra az emberek közelebb kerüljenek Istenhez, a már vallásosok pedig saját *vallásukban mélyüljenek el.* Ma már legfőbb tevékenységük a szegények, a szenvedők, fogyatékosok, a katasztrófák által sújtottak segítése, nagyrészt a harmadik világ elfekvőiben, börtönökben, öregotthonokban. A Család rokonságban áll az amerikai protestáns evangelikalizmus pünkösdista szárnyával, de *kommunalizmusával* valamelyest a katolikus szerzetesrendekkel, emberképét tekintve pedig a kibucokkal is.

Mária halála (és az örökösnek remélt fiuk öngyilkossága után) után a Család eléggé súlyos válságba kerül. (LEWIS–MELTON 1994 alapján.)

1) *Mennyiben különböznek a szinkretikus kultuszok a mai szektáktól?*
2) *Miért van a kultuszok között kevesebb világot elutasító, mint a szekták között?*
3) *Vajon miért lehetett ennyire sikeres az Egyesítő Egyház házasság-gyakorlata egy olyan világban, amelyben alapvető érték a személyes szabad döntés?*

4. KVÁZIVALLÁSOK ÉS A NEW AGE

(MILLER /1989/ alapján)

4.1. A New Age legfőbb jellemzői

New Age nem új vallás, kultusz, szekta, nem szervezet, hanem eléggé különböző szerveződések laza halmaza, egyéneknek, kisebb-nagyobb közösségeknek, egyház jellegű intézményeknek lazán strukturált metahálózata. A legtöbb New-Age jelenség csak határesete a vallásnak, vagyis kvázivallás, ugyanis jó néhányuknak nincsen állandó hívő közössége, hanem csak kliensei. A New Age jelenségek többek szerint a *teozófiai* szervezetek egyik csoportjából eredeztethető, *A. A. Bailey* vonaláról.

A szakértők egy része újpogányságot, a humán potenciál mozgalmat, a wicca-t, a keleti miszticizmust és a sátánizmust is ebben a kategóriába sorolja, márpedig az újpogányság közelebb áll a kultuszokhoz, a sátánizmus egyfelől kétségkívül vallási jellegű, másfelől kifejezetten vallásellenes jelenség. Kevés olyan mozzanat fordul a New Age-ben, ami valamilyen formában ne fordult volna elő régebben. Vannak benne közös értékek és közös nézetek, például a béke kora, a tömegek felvilágosodása, a Vízöntő kora. A legtöbb New Age mozgalom előzménye a 18-19. sz. produktuma, például a francia és amerikai forradalom által támogatott rózsakeresztes és szabadkőműves csoportok. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a nyugati ezoterika századokon át a hagyományos kereszténység alternatívája. A New Age még régebbi gyökere a gnózis, a második század gnosztikus csoportjaitól az első milleneum manicheusaiig és bogumiljaiig. Előzményének tekinthető még a felvilágosodás korának ezoterikája, melyet *Mesmer* és *Svedenborg* fémjelez.

4.2. A modern ezoterika

A modern ezoterikában (szemben a hagyományos kereszténységgel) Isten elsődlegesen személytelen; annyira *transzcendens és megismerhetetlen*, hogy a hangsúly átkerül a fizikai és a szellemi világ között közvetítőkre (istenek, angyalok, küldöttek, szellemek). Jellemzői még az asztrális (űrbeli) utazások, a médiumok, a mágikus befolyásolás. Másik fontos jellemzője az *időtlen* mitikus jelen. Új életre kel az asztrológiai gyógyítás, a tenyér és tarot jóslás, ami a kabbalisztikában és a számmisztikában gyökerezik. A tudománnyal folytatott legújabb kori keresztény dialógus az ezoterikában folytatódik. A 20. századi ezoterika *optimista*, hiszen új megváltót hirdet, Maitreyát (egy buddhista figurát, mely Jézussal egyesül a teozófiai gondolkodásban).

Az 1970-es években a szakemberek egy része szerint a New Age egy *új világ, egy okkult tudományokon alapuló társadalom* víziója egy összetört társadalomban: a béke, a testvériség, a bőség közössége. A New Age-ben az ember részesedni tud a kozmikus energiából. Annak ellenére, hogy a '80-as években milliónyi ember erősen szimpatizált vagy éppen azonosult a New Age-el, és az alternatív vallásosság legnagyobb szegmense lett, *a keresztény megújulási mozgalomhoz képest hatása kisebb.*

Legfőbb jellemzői: (A) *Élet- és világigenlés.* A New Age bizonyos értelemben a *klasszikus monisztikus hinduizmus nyugati kifejeződése*, de különbözik élet- és világigenlésével a klasszikus keleti miszticizmustól. Szemben a hinduizmussal *az időbeli* realitások (én, természet, nevelés, politika, tudomány, technika) a New Age-ben jók. A külső és a belső egyensúlyára törekszik, a New Age mozgalmai nem elutasítani, hanem megváltoztatni akarják a világot. Világképe pozitív. Világnézete nem materialista, mint a szekularizált humanizmus, de nem is nem-materialista, mint a hinduizmus, hanem *transzmateriális*, mert a tudatosság mellett perspektívája valóságos. Szemben a hinduizmussal itt *a világ érték és cél*, nem homály és illúzió, mely a hinduizmusban akadálya a társadalmi akciónak, átléphető. (B) *Hatott rá a hippizmus* utópisztikus kommunáival, természetszeretetével, a tradicionális morál elutasításával és az okkultizmussal, de vannak lényeges különbségek: (Ba) a New Age nem ifjúsági mozgalom, (Bb) nem vonul ki a társadalomból, (Bc) a hard-rock zene nem lényegi eleme, (Bd) nem társadalomellenes, nem forradalmi, nem anarchista, (Be) hiányzik

belőle a szabad szex, (Bf) hiányzik a drog. (C) *Egészség és fejlődés.* A New Age egészség- és fejlődés, egész-ség- és jóllét-orientált. A „legyél önmagad!" mellett a felelősség is szerepel a kulcsfogalmak között. Míg a keresztény külső tekintélynek felelős, a New Age-tag önmagának. (D) *Felelősség a Földért.* A New Age nem fatalista, hanem optimista az ész lehetőségeit illetően. Millenaristák, de nem bibliai, hanem asztrológiai alapon: a Vízöntő kor egy felvilágosultabb és szellemibb korszak. (E) *A New Age és a kereszténység* viszonya. A New Age szerint a kereszténységet a klérus a misztikus kultuszból perszonális kultusszá alakította. Néhány New Age csoport magát ezoterikus kereszténynek nevezi, de a New Age Jézusa csak rossz karmái után vált Krisztussá. (F) *Visszatérés a pogánysághoz.* Mennyei Atya helyett a New Age-ben Földanya istenség szerepel. (G) *Az okkultizmus* a New Age szíve, amit olykor elfed *tudományos és áltudományos nyelvezet.*[48] A *szellem uralmát* hirdeti az isten nélküli materializmus után. Az eddigi tudományt a New Age naturalisztikusnak tartja. (H) *Szubjektív tudomány*[49], mely szerint az univerzum szellemi jellegű, az Isten pedig univerzális tudatosság. *F. Capra* egykori Berkeley-fizikus szerint a kvantum- és a relativitáselmélet is támogatja a misztikus tradíciókba vetett hitet. (I) *Holisztikus* megoldások új ideológiája[50]. A holisztikus perspektíva a monisztikus felfogással egyesül. A New Age globális agy elképzelése hasonló *Teilhard de Chardinéhoz:* növekvő komplexitás a *tudatosság* irányában. A nooszféra egy gondolkodó burok planetarizációja, a Föld maga egy élő, szent bolygó. (J) A *pszichikus gyógyítás* megnyitja a kaput az okkukltizmus felé. Például a terápikus érintés univerzális életenergiára alapoz, *meditációt* ajánl magas vérnyomásra, fejfájásra is.

4.3. Alapvető hitek

A New Age inkább valamiféle spiritualitás, mint merev hitrendszer. Legfőbb jellemzői: (A) *minden egységben* van; (B) a végső realitás nem a holt anyag, nem az öntudatlan energia, hanem *a lét, a tudatosság,* a fény; (C)

[48] „Univerzális energia", „kreatív vizualizáció", „terápikus érintés".

[49] A holdon járó *Edgar Mitchel* előzőleg parapszichológiával foglalkozik, a New Age művelője. Megalapítja az Institut of Noetic-et.

[50] Amit a New Age szerint a Római Klub, az Institution of World Order, a Society for General System Research, McLuhan, Ervin László, Kenneth Boulding, Buchminster Fullebn képvisel.

minden isten, az ember is; (D) ha az ember nincs tudatában igazi (isteni) énjének, vakságából kigyógyítható *spirituális technikával;* a New Age megváltása a gnózis, az *önmegvalósító önmegváltás;* (E) *élmény és intuíció;* (F) a legtöbb New Age-tag reinkarnáció *és karma* hívő; (G) elterjedt az *evolúció* spiritualizált változata.

A New Age hívők a világi berendezkedés legfőbb igazságait elfogadják. A *vallási élmény* a New Age-ben (A) inkább szellemi, mint vallásos, (B) inkább vallási kérdések tanulmányozása, mint vallásosság, (C) *a tudás birtoklása.*

4.4. Szcientológiai Egyház

Tipikus New Age jelenség, mely talán a legnagyobb hatást ért el, és azon kevesek egyike, melyek máig nem kerültek leszálló ágba. Tipikus példája a kvázivallásnak, amelynek hívei nem tagjai a vallási szervezetnek, hanem *kliensei* egy rendkívüli mértékben professzionális világszervezetnek. Kliensei közül sokan nem is tekintik vallásnak, hanem szellemi erőiket fejlesztő szolgáltatásnak.

Olvasmány: Szcientológia

A *dianetikából, Ron Hubbard* sci-fi író *pszichoterapikus* találmányából kinövő szcientológia legfőbb tantétele az, hogy az ember szellemi lény. A *thetan,* az élet forrása, a lélekhez hasonló fogalom, halhatatlan, vagy legalább is megvan erre a kapacitása. A thetánok hozzák létezésbe az anyagi világot saját örömükre, akár a világot teremtő Isten. Mivel azonban a thetanok az anyagi világ elemeinek áldozatai lehetnek, korlátozódnak képességeik, ezért a mai ember aktivitása és eredményei messze alulmúlják lehetőségeit. A reaktív tudat képes visszaszerezni eredeti szellemi képességeit, és uralkodni teste és környezete felett. A thetanok számtalan testet foglaltak el az idő során.

A szcientologia nagy súlyt helyez *a reinkarnáció és a karma* elvére. Az ember alapjában véve jó, s reménye van a túlélésre, de képességeit a múltban eljátszotta. Hogy sorsa jobbra forduljon, jó karmákat kell létrehoznia saját jövője számára. (Ez a hinduizmusból átvett elem.) A múlt eseményeit elő lehet hívni, azokkal szembesülni lehet, a jelenlegi problémákat lokalizálni lehet. Ez a spirituális gyógyítás alapja. (Ez pedig a freudizmusból kölcsönzött elem.) A szcientológia a létezést nyolc szakaszban *(„dinamikában")* írja le: (A) én-dinamika, mely az ént létezésre serkenti, (B) a szex-dinamika, mely a családok fenntartását szolgálja, (C) a létezés-akarat, mely az

iskolát, a várost, a nemzetet működteti, (D) az emberiség létezését segítő dinamikus akarat, (E) az élővilág birodalmának létezése és túlélése, (F) a fizikai univerzum létezése, (G) a szellemi létezés, (H) a Legfelsőbb Létező, az isteni dinamika. Az egyén élete mindezekhez a szintekhez kapcsolódik.

A szcientológia híveinek fokozni kell intelligenciájukat (vagyis reaktív tudatuk kontrollját növelni), ezzel kiszabadítani az egyént az anyagi világ csapdájából. A thetan képessé válik múltjával kommunikálni és elszakadni traumatikus élményeitől. A cél az A-R-C állapot elérése (ebből az A [Affinity] az egyén kapcsolódása másokkal az élményeken keresztül, az R [Reality] az interszubjkektív konszenzus kialakítása az objektív jelenségekről, a C [Communication] a kommunikáció. A három együtt a tone fokozat, amely a szcientológiából való profitálás első jele: kiemelkedés az apátiából, a bánatból, az örömtől való félelemből. Ezt segíti a „revízió", ami visszavezet azokhoz az eseményekhez, amelyek traumatikus nyomot (engramot) hagytak a reaktív tudatban, amelyek akadályoznak a racionális gondolkodásban. Az „at cause" állapot tiszta analógiája a megváltás módjának, ahogyan az a keleti vallásokban szerepel. Az egyén végső célja a testen kívül létező cselekvő thetan állapota, amely a testen kívül létezik (ez hasonló a kereszténység megváltott lélek elképzeléséhez).

R. Wallis (1976) a szcientológiát *manipulációs mozgalomnak* tartja, mely elméleti és technikai készletet kínál azoknak, akik javítani kívánnak egyéni életükön. A megváltás itt *pszichoszomatikus könnyítés*, megszabadulás a pszichikus betegségektől, *gyógyszer a sikertelenségre és magányra*, nagyobb kompetencia elnyerése a világ ismeretére. Nem kínál radikális változást a meglévő értékek vonatkozásában, inkább *eszközöket* biztosít a kulturálisan értékelt célok eléréshez. *Evilági megváltás* nem egy vallási közösség, hanem egy elosztó szervezet keretében, *kliens viszonylatban*. A szervezeten belüli kommunikáció eléggé személytelen, a kapcsolat *szerepekben, bürokratikus szervezetben* jön létre.

A szcientológia radikálisan más, mint a nyugati vallási tradíció, *vallási áruforma:* megoldás a modern ember lélektani problémáira, a *tudomány retorikájába csomagolva*, népszerű formában, racionalizált szervezetben. A hagyományos egyházakhoz képest a szcientológia a *piaci helyzethez* jól alkalmazkodó szervezeti formát talált, amely a multinacionális szervezetekre emlékeztet. *Ron Hubbard a karizma általánosítását és intézményesítését* testesíti meg. Önmagát csodatevő varázslónak mutatja be. *Mágikus gyógyítóként* tevékenykedik fokozatosan intézményesíti praxisát, és megszervezi klientúráját. *Abszolút bizonyos* volt annak a hitelességében, amit csinál. Követőit kongregációvá szervezi az új doktrína alapján. *Mágusból misztagóggá* válik, olyan prófétává, aki (*Weber* szerint) nem nyilatkoztat ki etikai doktrínát, hanem *mágikus*

megváltást oszt. A különleges személyiségből karizmatikus autoritás lesz publikációin keresztül maga alá rendelve a potenciális vezetőket. Amikor visszavonul az operatív vezetésből, arcképe és egyéb szimbólumai mindenütt jelen vannak. Mint Buddha, elérhetővé tesz egy utat a teljes szabadság felé. Önmagát Maitreával azonosítja. A mozgalom egyre inkább vallásos karaktert vesz föl, és egyre nagyobb hangsúly tevődik az etikai oldalra, bírálva a környező világ degeneráltságát és korrupcióját. A szcientológia több mint az öngyógyítás céljára felhasználható gyógyító technika, *az élet filozófiája*. Maga *Hubbard* mozgalmát *inkább kultikus, mint tudományos* terminusban értelmezte. A laikus pszichoterapikus rendszerből vallási doktrína lett. A szcientológia szekuláris megoldást kínál a teodiceára (a rossz és a szenvedés okának magyarázatára): a thetan és a lélekvándorlás metafizikai koncepcióját, mely szerint a jelen a múlt következménye, vagyis egy *kvázikarmatikus* elméletet.

A szcientológia *szervezete Wallis* szerint jobban hasonlít a *politikai pártokéra, a tömegoktatás intézményeire, a multinacionális cégekre,* mint a hagyományos egyházakra. Nincsenek hagyományos értelemben vett hívek és vallásgyakorlók, *profi tanítvány-funkcionáriusok* vannak, akik a hatalmas szervezetet működtetik. Elit testülete a karizmatikus vezető keze alatt működik. A szcientológia megítélésben az egyik legproblematikusabb mozzanat, hogy ez a kvázivallásos szervezet az intézményesített orvoslást támadja, és egy sor kritizált praxist elvet. Ugyanakkor részt vesz *drogellenes, emberi jogokat védő, nevelési és szociális kampányokban*. Egyre toleránsabb más vallásokkal.

Az ellenőrzés sajátos technikája lényegi vonása a szcientológiai gyakorlatnak. A vallási szolgálat egymást átfedő három szerepe: az *ellenőr* (segít segíteni önmagukon, tréningeket vezet, személytelen, előírás szerinti attitűd jellemzi, feladata a lelki tudás szisztematikus ellenőrzése); a *szupervizor* (feladata az ellenőrök képzése, ő a Hubbard által kifejlesztett technológiák szakértője); a *lelkész* (szerepe a pasztorális ellenőrzés, a problémák meghallgatása, a szcientológia etikai és családi kérdéseinek interpretálása, névadói, házassági, temetési és heti szertartások).

B. Wilson (1998b) szemben *Wallissal új vallásként* értelmezi a szcientológiát, amely bizonyos vonatkozásokban a nyugati vallások fő áramához hasonlít. Sajátossága, hogy modern, kollokviális, nem misztikus nyelvet használ, *dogmáit mint objektív tényeket* kezeli, *megváltáskoncepciója* egyszerre közvetlen, és rendelkezik a végső dimenzióval. *A dianetika* mint egy regeneráló terápia, a szcientológia genezise még a vallásalapítás szándéka nélkül jött létre, nem voltak vallási principiumai, de egyre több eszméje vallási terminusokban íródott le, végül terápikus elméletből vallássá lett. Amúgy a bevett vallások is kifejlesztenek gyógyító tevékenységeket.

Mint más vallásokban, itt is fontos a szenvedéstől való közvetlen szabadulás. A szcientológia *racionális eszközöket kínál a megváltáshoz*. Akár a Christian Science[51], a szcientológia bizonyosságokat keres, de a végső célja átlépni az empírián, csak stílusa tudományos. *Hubbard* rokonnak érezte filozófiáját a keleti vallásokhoz, különösképpen a védikushoz. A bölcsességben való lépésről lépésre emelkedés gondolatát tekintve a szcientológia Wilson szerint egyaránt emlékezetet a védikus, a buddhista és a keresztény üzenetre, de a szcientológia a megváltást még ebben az életben ígéri. Standardizálva és rutinizálva a vallási praxisban *Hubbard* modern technikákat alkalmazva megnöveli a megváltás előrejelezhetőségét: a cél elérhető kontrollált módszerekkel. Míg a metodisták mindezt hagyományos keresztény nyelven művelik, a szcientologia racionális és technológiai procedúrákkal. A lélekvándorlást illetően feltűnő a hasonlóság a buddhizmushoz, bár Hubbard határozottabban és pontosabban ír a thetannak a testekbe való újra elhelyezkedéséről, mint a buddhizmus. A thetan fontosabb, mint a lélek a hagyományos keresztény koncepcióban. A thetan identitását keresve lép be a testbe.

A szcientológia megváltástana többet foglakozik az azonnali megváltással, mint a kereszténység, a végső állapot egészen hasonló a keresztény elképzeléshez. Eléggé erős a hasonlóság a buddhizmussal és a Sankhya iskolával. A múlt életek elképzelése hasonló a keleti reinkarnációtanokhoz. A tudatosság fokozatainak elérése a Sankhya jógához hasonlít. A materiális és a szellemi univerzum megváltásában, a földgolyó megtisztításában, a világ megmentésében evangelikális hangsúly érezhető. A szcientológia *etikájában* a szabadságon van a hangsúly. A moralitást megengedőbben közelíti meg, mint a keresztény egyházak. A szcientológia „survival"-ja[52] hasonló a kereszténység „megváltásához". Az ezt célzó viselkedés az etikus cselekedet, ami csak tiszta kézzel és szívvel lehetséges. A szcientológiai etika lényegileg racionális: mások hitének tisztelete, kötelezettségek teljesítése, az egészség és környezet gondozása, szakszerűség, szülők tisztelete és gyermekek segítése, a kormány támogatása.

Hubbard a kereszténységet kevéssé találta előnyösnek, mint a buddhizmust; mellette azonban felvállalja védákat, a Taot, a zsidókat, Jézust és számos filozófust. Míg a zsidó-keresztény-iszlám tradícióban a vallási vezető revelációban részesül, a hindu-buddhista tradícióban inkább a lelki tanítómester, aki a maga által kitaposott útra hívja tanítványait,

[51] Szintén kvázivallás, ami a filozófiai radikalizmusnak az a változata, mely szerint a spiritualitás a valóság egyetlen dimenziója, az anyagi világ csak illúzió. Ebben a nézetrendszerben a betegség és a halál is tévhit okozta illúziók, és a betegség gyógyítására speciális imákat ajánl.

[52] Túlélés.

Hubbard leginkább *Mary Baker Eddyhez* (Christian Science) és a New Age más vezetőihez hasonlítható. A szcientológia *egyházi szervezete* hierarchikus, tükrözve a szellemi megvilágosodás fokozatait. A szolgálat hierarchikusan szervezett. Egyházi struktúrája *Wilsont* a keresztényre emlékezteti. Az önként szolgálatot vállaló szcientológus szerinte az anglikán laikus diakónushoz hasonlít. Egy szcientológiai istentiszteleten nincs ima, nincs kegyes attitűd, nincs elzárkózással fenyegetés, hanem tények, igazságok, amelyetek a szcientológia tudománya fedezett fel. A krédó sok figyelmet szentel az emberi jogoknak. Az esküvő és a temetési *szertartások* nem térnek el radikálisan a nyugati társadalom gyakorlatától. A legmegfelelőbb *ima* itt kommunikáció a legfelsőbb lénnyel, kommunikáció a thetan múltjával és környezetével.

Míg a szcientológiát a vallásszociológusok leginkább új terapikus mozgalomnak, paravallási mozgalomnak, szekularizált vallásnak tekintik, *Wilson* olyan értelemben tartja vallásnak, mint a Christian Science-hez hasonló kvázivallásokat[53]. Úgy véli, hogy a szcientológia radikálisan eltér a hagyományos keresztény egyházaktól, ideológiailag legközelebb a Sankhya hinduizmushoz áll, kongregációs tevékenységében a nonkonformista mozgalmakhoz, megváltási céljaiban a Christian Science-hez, de hasonlóságok tapasztalhatók a kereszténység gnosztikus típusú és pünkösdi változataiban is. Míg a zsidó-keresztény-iszlám vallásokra kizárólagosság jellemző, Japánban sokan buddhisták és sintoisták egyszerre. A szcientológia-hívőknek sem kell eredeti vallásukkal felhagyni. *Wilson* konklúziója: története, doktrínái, gyakorlata, szervezete és morálja alapján a szcientológia vallásnak tekinthető.

Magyarországi kutatói, MÁTÉ-TÓTH András és NAGY Gábor Dániel (2011) a szcientológiát alternatív vallásnak tekintik, ami szerintük nem jelent mást, mint a szokásostól, pontosabban az éppen most szokásostól eltérő képződményt. Az alternatív vallási közösségeket hit-kísérleti laboratóriumoknak tekintik, amelyekben a szokásostól eltérő világértelmezések, cselekvési normák, közösségi szabályok tesztelése folyik. (E könyv szerkesztői úgy vélik, hogy *Máté-Tóthék* kutatási tényanyagának egy másik interpretációja is elképzelhető: a jelenség vallás-alternatívának értelmezése.)

[53] Mint a Churh of Reliogious Science, a Unity School of Christianity és a Divine Science.

4.5. A kultuszok és a kvázivallások határán: az újpogányság
(Szilágyi–Szilárdi /2007/ alapján)

Általában a pogányság modern formáit tekintik újpogányságnak (újsámánizmusnak), vagyis olyan *politeista, természetközpontú hitrendszereket*, amelyek visszanyúlnak az elmúlt évezredek tradícióihoz, újjáélesztve számos rég kihalt kultuszt és vallási gyakorlatot. A közvéleményben ilyen újpogány irányzatokként élnek a Wicca követői, az ősi kelta tradíciókhoz visszanyúló modern druidizmus, az Ásatrú (ami a germánok régi vallásának rekonstrukciója), az „Istennő" számtalan megjelenési formáit tisztelő csoportok, és a mágikus praxist folytató társaságok egyaránt.

A legtöbb „mai pogány" vallási képződmény általánosan elfogad bizonyos etikai alapelveket, mint például a „tégy, amit akarsz, csak másnak ne árts" elvét. Bár léteznek olyan közösségek, amelyek ennél szigorúbb szabályok szerint vezetik az életüket, de egyfajta etikai minimalizmus jegyében. Hasonló, általánosságban meghonosodott elv a Földanya nagyfokú tisztelete, a természeti környezet megóvásának fontossága. Sok újpogány csoport vallási gyakorlatából fakad a természetközelség (pl. druidák), de magyarázható azzal is, hogy az újpogány csoportok jelentős részének hitrendszere alapvetően valamilyen természetvallásra vezethető vissza. A legnagyobb pogány ünnepek is jellemzően az évszakoknak, a természeti ciklusoknak megfelelően alakultak. Napjainkban a környezetvédelem harcos szószólói kerülnek ki az újpogányok közül, akik jelen vannak az ismert nemzetközi szervezetekben (például a Greenpeace-ben) is. Az újpogányságban – szemben egyes monoteista vallásokkal – központi szerepet játszik a nemek egyenjogúságának elfogadása, aminek alapja a női és a férfi princípium egyensúlyának kiemelt fontossága, ami megnyilvánul az Isten és az Istennő egymást kiegészítő tiszteletében is. A többi vallás követőihez képest magáról a szexualitásról is alapvetően liberálisabb elveket vallanak magukénak. Uralkodó körükben a vallási tolerancia hirdetése, és általánosságban a dogmatikus gondolkodásmódtól való mentesség jellemzi őket. Van politeista vagy duoteista változata. Az újpogány hívők közül sokan tömörülnek kisebb csoportokba – kovenek, körök, rendek –, de általában központi egyházszervezettel nem rendelkeznek, és ezek a csoportok legfeljebb nagyon alacsony hierarchikus struktúrával bírnak. Alapvetően a pre-keresztény múlt hagyományaiból építkező közösségekről

beszélhetünk, amely közösségekben sok esetben a vallási identitás kérdése szoros korrelációt mutat a nemzeti azonosságtudat hitbeli kinyilvánításának szándékával is.

Olvasmány: Újpogányság

Az új vallási jelenségekkel foglalkozó kutatók jelentős része a New Age-jelenségek közé sorolja az újpogányságot, Szilágyi Tamás és Szilárdi Réka (2007) azonban meggyőzően érvel ezzel szemben: (A) Míg a New Age ritkán beszél kifejezetten Istenről vagy istenekről, és ha igen, az Isten személytelen, mindent átható erőként, kozmikus energiaként jelenik meg, ezzel szemben az újpogányságban *konkrét istenségeket* találunk. Számos panteon létezik (germán, kelta, indián, mongol, finnugor, görög), melyek istenei specifikus funkciókkal bírnak. Hangsúlyos kultusza van az Istennőnek és a párjának. (B) A New Age-ben nincs meg a hagyományos *túlvilágképzet*. Szó esik magasabb valóságról és a szférák hierarchikus rendjéről, benépesítve felsőbb szellemi létezőkkel, akik képesek kapcsolatba lépni az emberekkel. A lélekvándorlás központi tanítás, és egy fejlődési modellként jelenik meg, ami a karma által van szabályozva. Az újpogányság esetében a *reinkarnáció* elképzelése szintén része a hitrendszernek, de ennek az evolúciós felfogása hiányzik, csupán egy másik testben való újjászületést jelent, és célja nem valamiféle spirituális értelemben vett megszabadulás elérése. A karma törvénye nem ismert. A túlvilágkép igen fejlett, egy másik valóságként fogják fel, ami a mi világunkkal párhuzamosan létezik. (C) Nagy jelentőséget tulajdonítanak a New Age-ben azoknak a különféle tanításoknak, amelyek természetfeletti lényektől (angyalok, szellemek) erednek, és égi csatornákon vagy egyes kiválasztottakon keresztül jutottak/jutnak el az emberiséghez. Az új pogányság viszont nem ismeri a kinyilatkoztatást. A *misztikus tudást* az ősök tanításaiból és a rituálék során szerzett személyes tapasztalataikból nyerik. (D) A New Age magát a megszabadulás vallásaként hirdeti. Követőjének elsődleges célja az öntökéletesítés, amely életek során át vezethet, és a végén az egyén eggyé válik Istennel, a „kozmikus energiával". A megszabadulás ez a fajta módja ismeretlen az újpogányságban. Itt a hangsúly az egzisztenciális létezés intenzitásán van. A nyomatékos *itt és most* szemlélet *az élet örömteli voltát* és annak minél teljesebb megtapasztalásának szükségességét sugallja. (E) A New Age, amint azt a nevében is hordozza, egy új világkorszak eljövetelét jövendöli, az egymást váltó korszakok (érák) ciklikusan követik egymást. Néhány csoportnál ez a várakozás összekapcsolódik egy megváltó személy (a Messiás, Maitreya, Kalki) vagy az

apokaliptikus vég érkezésének az elképzelésével. Az újpogányságban a hangsúly a jelenlegi életre helyeződik. (F) A New Age nem rendelkezik saját ünnepkörrel. A papság intézményét nem ismerik, a közösségeik tanítók, mesterek, guruk köré szerveződnek. A New Age követőit erőteljesen jellemzi az individualizmus, sokan önállóan gyakorolják hitüket. Az újpogány mozgalmakra a természet ciklusaihoz kapcsolódó nyolc nagy, *hagyományos ünnepség* megtartása jellemző, és nagy figyelmet fordítanak a születéshez, házassághoz, halálhoz kapcsolódó *rituálékra*. Jellemző a hitgyakorlás zárt, *közösségi* formája. A beavatottak általában kis közösségekben végzik szertartásaikat, és a *papság* fontos szerepet tölt be a szertartások elvégzésében, és az áldozatok bemutatásában. (G) A New Age hivatkozik bizonyos vallási hagyományokra (buddhizmus, kereszténység, gnoszticizmus), de ezekből csupán egyes elemeket vesz át. Az újpogányságban a különféle csoportok a legváltozatosabb *archaikus tradíciókig* vezetik vissza gyökereiket, és céljuk bevallottan a hajdan volt vallási rendszerek *rekonstrukciója*.

A szerzők végül is így határozzák meg az újpogányságot: egy gyűjtőfogalom, összefoglaló elnevezése mindazon vallási csoportok sokféleségének, melyek a legváltozatosabb archaikus (jellemzően természetközpontú) vallási hagyományokhoz nyúlnak vissza, feleleveníve és rekonstruálva az egykoron volt hiedelmeket, szokásokat és vallási gyakorlatokat.

1) *Mennyiben tekinthető New Age-jelenségnek a Hair vagy a Mátrix?*
2) *Mi szól Wallis, és mi szól Wilson szcientológia-értelmezése mellett és ellene?*
3) *Mennyiben a régi pogányság szerves folytatásai, mennyiben szinkretikus kultuszok az újpogány vallások?*
4) *Mennyiben tekinthető újpogány jelenségnek a Gyűrűk ura vagy a Harry Potter?*
5) *Keressen minél több adatot a hazai ősmagyar kultuszokról, és próbálja őket elhelyezni a jegyzetben használt vallásszociológiai kategóriákban!*

5. A KRISNÁSOK: EGY ŐSI VALLÁS ÚJ MOZGALMA

(Kamarás /1996/ alapján)

A Hare-Krisna mozgalom (hivatalos nevén a Krisna Tudatú Hívek Közössége) nem szekta, nem kultusz, hanem a több ezer éves hinduizmus Visnu-hívő (vasinava) ágának félezer éve reformált (az egyszerűbb nép nyelvére lefordított) változatának *megújulási mozgalma*[54], amelynek keretében *Prabhupada* a 20. század hatvanas éveinek végén az Egyesült Államokban megkezdte a hinduizmus történetének legnagyobb szabású *missziós programját*. A Krisna-tudatú hívők a hetvenes évek végén jelentek meg először Magyarországon, de csak a misszió második hullámában, a nyolcvanas évek közepén indult el és jött lére életképes közösség.

Olvasmány: Krisnások

A világban vagy a világgal szemben helyezkednek el a krisnások? A Krisna-tudat valahol a világba beilleszkedő és a világot elutasító aszkézis, a keleti kontempláció és a világ megváltoztatásáért isten eszközeként munkálkodó nyugati misztika határán foglal helyet, s mindkettő vonásaival jellemezhető. Jól látta F. J. Daner 1976, hogy a peremhelyzetűeket befogadó Krisna-tudat szubkultúraként is segíti a társadalomba való *visszailleszkedést*. Joggal nevezi a Krisna-mozgalmat az *„ellenkultúra ellenkultúrájának"*. Kérdés, melyik irányba mozdul a jövőben ez a viszonylag új mozgalom. A nagyvárosokból a Krisna-völgybe való „kivonulás" még nem jelenti a misztikus-kontemplatív irányba való elmozdulást, hiszen a hasonlóan kommunában élő hutterek is viselik a protestáns jelegű aszkézis jellegzetes vonásait. Kérdés, hogy a káosztól megmentő menedék, a helyettünk gondolkodó és döntő *guru biztonságot jelentő vezérlése* hány hívőt szoktat le a kalandról, a kreativitásról, a kérdezésről, a kockázat vállalásról és a kockáztató bizalomról, a külső és belső szabadságról.

Mozgalomnak vagy intézményes vallásnak tekintsük? Sharma (1986) is úgy látja a Krisna-mozgalmat, mint a hasonló élményű, templom-kommunákban együtt élő szektaszerű csoportokból *egyházzá intézményesülő, a társadalom felé nyitó* vallást. A szélesedő horizontú és a világba beilleszkedő vallás nem jelenti a világgal való kiegyezést, nem jelenti a fundamentalizmus feladását, nem jelenti a világ alapjában véve

[54] Mely a hagyományos keresztény egyházakon belüli megújulási (lelkiségi) mozgalmakhoz hasonlítható.

„karmi" (bűnös) és „maya" (merő illúzió) minősítését. Eredményezheti azonban azt (és ez a folyamat már hazánkban is nyilvánvaló), hogy a hívő és az egyháztag fogalma kitágul, ugyanis a krisnások körében egyre nő mind a kongregációs tagság, mind a „bejáró" krisnások aránya. Ez egyfelől felhígulással, a *nyugati életformával való újabb és újabb kompromisszumok* megkötésével, másfelől viszont a különböző élethelyzetű és elkötelezettségű tagok minőségi megkülönböztetésével is párosulhat. Kérdés, lesznek-e a krisnások biofarmján is egyenlők, egyenlőbbek és legegyenlőbbek, mint Orwell farmján: a belső körbe kerülhetnek a szerzetesek, a külsőbe pedig azok, akik nem tartanak be minden vallási szabályt, de különbözőképpen támogatják az egyházat. Másféleképpen feltéve ugyanezt a kérdést: lehet-e majd a jövőben lazább kötelékben is egyenjogú krisnásnak lenni? Ha igen – és erre akadnak eléggé egyértelmű jelek –, eléggé sokan csatlakoznának, és eléggé sokan térnének vissza a kilépettek közül.

Hazánkban az egyértelmű intézményesülés mellett ellentétes folyamatok is beindultak, például nem templomi *kisközösségek* (sejtek) jöttek létre. Kérdés, hogy mennyire marad meg az intézményesüléssel a különböző templomok és ashramok[55] sok hívő számára rendkívül vonzó bensőséges légköre és egyéni arculata, a sejtek mennyiben válnak a családias közösségi élet és az alulról való kezdeményezés bázisaivá vagy a fölülről irányított szervezet végrehajtó osztagaivá.

Hogy valóban intézményes egyházzá válik-e, válhat-e a Krisna-mozgalom, az ma még vita tárgya a szakemberek körében. Amerikai tapasztalatok alapján E. B. ROCHFORD (1997) a nyolcvanas évek közepén eléggé határozottan úgy látta, hogy az alapító guru halála után a karizma helyébe a bürokratikus szervezet került, s a Krisna-mozgalom a szektából az egyházzá válás útjára lépett. Amikor a hetvenes évek végén a Hare-Krisna mozgalom válsága mélyült, a szervezet egyre befogadóbbá, szerkezete pedig *egyre alkalmazkodóbbá* vált értékorientációjában. Ugyancsak kulcskérdés *a guruk és a kollektív vezetés viszonyának* alakulása.

Sokban meghatározza a hazai Krisna-tudat jövőjét az, hogy kik testesítik meg a gurut, de legalább annyira az is, hogy *milyen gurukép* él a hívekben: a félisten, a tekintélyes atya, az idősebb barát, a dialogizáló társ; a hívők vágyait és kezdeményezéseit jóváhagyó vagy a diktáló guru. Jelenlegi értékrendjük alapján, úgy tűnik, a hazai hívők többsége inkább az utóbbit igényli, vagy ha nem is kifejezetten igényli, könnyen elviseli.

Lényeges kérdéssé válhat *a nők státusza* a mozgalomban. Joggal látja ezt az egyik prominens vezető egyéniség a jövő egyik lehetséges „forró

[55] Leginkább a kolostor és a kommuna ötvözetének lehet tekinteni.

problémájának", hiszen míg a tagság fele nő, a csúcsvezetésben viszont alig szerepelnek nők. E tekintetben a magyar krisnások gyakorlata akár az egész mozgalom számára példamutató lehet.

Nagy kérdés, hogy a hazai krisnások életében mekkora súlyt kap a Somogyvámos melletti *Krisna-völgy*, valamint az is, hogy a város legforgalmasabb pontjain prédikáló és a közelben élő szerzetes, vagy az idegenforgalmi látványosságát jelentő egzotikum, vagy pedig egy nagyjából civil életet élő, de otthon imádkozó s vasárnap templomba járó civil krisnás képviseli-e majd elsősorban a Krisna-tudatot akár a krisnások, akár a kívülállók számára.

Sok múlik a *kommunikációs formák* alakulásán. Az krisnások elfogadására utaló adatok alapján ma még korántsem zavartalan a kommunikáció az utca emberével, a más vallások és a tudomány képviselőivel. El kell gondolkodniuk a hazai krisnásoknak azon, hogy a *kritikus felhangoktól sem mentes eszmecsere* legalább annyira építheti a tudomány és az egyházak képviselőivel való kapcsolatot, mint a barátságos egymásra mosolygás. Kulcskérdés a jövőt illetően a *krisnás értelmiség* helyzete és minősége. Kérdés, hogy majd szolgáló szakemberekre lesz-e inkább szüksége a krisnás egyháznak, vagy inkább a nyilvánvaló korlátok között is szuverén gondolkodású, állandóan kritikát gyakorló, a szent írásokat is újra értelmezni akaró, a fundamentalizmus ellen fellépő értelmiségre. Elkerülhetetlennek látszik, hogy a védikus kultúra értelmisége (itt Európában, Magyarországon) egyben az európai kultúra értelmiségije is legyen, már amennyiben tudós szerepében is óhajt missziónálni, márpedig, úgy tűnik, nagyon is óhajtanak. Alapvető kérdés, amit SHARMA 1986 is fölvet, hogy milyen mértékű *kompromisszum alakul ki a vaisnava és a nyugati narratíva* között.

„Nincs még kialakult elképzelés arról, hogyan kezeljük az eltérő véleményeket és értelmezéseket", írja TAMIL KRISHNA Goswami (1997). A krisnás értelmiség minőségének alakulása komoly kihatással lehet a hitélet alakulására. Ma még a szent szövegeket a magyar Krisna-hívők hívők nagy része inkább kész receptnek tekinti, mint az Istenről való elmélkedés eszközének. (KAMARÁS 1996 alapján.)

Végül a kérdések kérdése az *inkulturáció*, a Krisna-mozgalomnak az európai és a magyar kultúrával való „belsőséges" viszony kialakításának képessége vagy lehetetlensége. A Krisna-mozgalom ma még inkább a nyugati kultúra ellenes pólus felé hajlik, állapítja meg Th. ROBBINS (1997), aki a Krisna-mozgalmat *a relativizmus és az abszolutizmus* érdekes keverékének látja, s úgy véli, nem táplálhatunk vérmes reményeket a gyors és

sikeres kulturális alkalmazkodásban, amikor a nyugati erkölcsi törvényeket egyszerűen mayanak (félrevezető illúziónak) tekintik, s megengedik az őket körülvevő kultúrától elszigetelő excentrikusságot.

> *1) A Visnu-hit krisnás változata vagy a buddhizmus ültethető át könnyebben az európai kultúrába?*
> *2) Skanzen-jellegű bemutató vagy egy alternatív ökokultúra élő példaként való felmutatása lehet-e Krisna-völgy?*
> *3) Mennyiben tekinthető New Age-jelenségnek (mint Gál Péter láttatja New Age című könyvében) a Krisna-mozgalom?*
> *4) Egyes szakcikkekben és -könyvekben a krisnások mint kultusztok másokban mint New Age-jelenségek szerepelnek. Mi szól emellett, mi ellene?*

6. A DESTRUKTIVITÁS KÉRDÉSE

6.1. Megtérés vagy agymosás?

(Barker /1995, 101–110./ alapján)

Az új vallási jelenségek esetében kutatók döntő többsége (szociológusok és pszichológusok egyaránt) elutasítja az *agymosás* (átprogramozás, gyerekrablás) vádat, ehelyett inkább toborzásról, szeretettel bombázásról, bűntudatérzésről beszélnek. Úgy tapasztalják, hogy a megtérők általában *képesek dönteni.*[56] A csatlakozók és kilépők aránya sok esetben azonos. Sok megtérés nem hirtelen döntés, hanem egy hosszabb *folyamat* eredménye.[57] A megtérők között sok a gyenge, patetikus, érzékeny, vagyis az átlagostól különböző ember, akik számára a megtérése előtti állapot egyértelműen rossz, az utána következő egyértelműen jó. Sok esetben inkább a dolgok *új látásmódjáról* kellene beszélni, mint a hitrendszer internalizálásáról. Nem ritkán csak vélt vagy külsődleges változásokról van szó. J. T. Richardson (1993) úgy látja, hogy ha rövid időre is, tudatos döntés alapján csatlakoznak az új vallási mozgalmakhoz.

[56] Egy meggyőző példa: az Egyesitő Egyházban az ezer látogatóból csak egy lesz tag.
[57] Például a Krisna-hívők egy része már előzőleg vegetáriánus.

6.2. Atrocitás történetek

A bulvársajtóban megjelenő és a kultuszellenes szervezetek által terjesztett történetekre jellemző: (A) nem igazak, (B) összekeverik a mozgalmakat, (C) valami másból rossz lesz: a megtérésből agymosás, elkötelezettségből kizsákmányolás, (D) Jonestown[58] stigmatizáló hatása, (E) egyes jelenségek önkényes kiemelése.[59] *Richardson* megjegyzi, hogy az „egzotikus", „bizarr", „fenyegető" jelzőket a tradicionális vallások is megkapták indulásukkor. *Fizikai erőszak* ugyan ritkán előfordult,[60] de jóval kevesebb, mint a jobboldali, feketeellenes, antiszemita keresztény csoportok gyakorlatában. A holland és a kanadai kormány által rendelt jelentés szerint nem találtak lelki betegséget okozó új vallási mozgalmat. Néhány új vallási mozgalomban ugyan használnak *drogot,*[61] döntő többségük azonban kifejezetten tiltja és/vagy gyógyítja.

6.3. Transzformáló technikák, a fizikai egészség és a szexualitás

A keleti, karibi, afrikai, iszlám, zsidó és keresztény misztikus, okkult és freudi tradíciók hasonlóak az új vallási jelenségek technikáihoz. Mindezek jó érzést váltanak ki, és nagyon csekély mértékben veszélyesek. *E. Barker* megjegyzi, hogy például a Heelas és az Exegesis szemináriumai kevéssé veszélyesek, mint az egyetemi vizsgák. Az, hogy a megtérés után bizonyos dolgok kevéssé fontosak számukra, természetesen megbotránkoztatja a környezetet. A kutatók a tagok nagy többségének életmódját egészségesnek találták, feltűnően alacsony volt körükben a dohányosok és a drogosok aránya. Ugyanakkor felhívták a figyelmet bizonyos vallásgyakorlatokat (böjt, fárasztó ima) veszélyére, valamint arra, hogy a szabad szexet támogató – eléggé ritka – mozgalmak elősegíthetik a nemi betegségek terjedését, más vallási közösségek azonban élen jártak az AIDS veszélyeivel kapcsolatos figyelemfelkeltésben.

[58] A Temple of People hívei rituális öngyilkosságának színhelye.
[59] Egy új vallási mozgalom-tag öngyilkossága sokkal nagyobb téma, mint egy anglikáné, holott ott nagyobb az öngyilkossági arány, jegyzi meg *Richardson*.
[60] Például a Black Muslims, a Church of Lamb of Good esetében.
[61] Például a Rastafrarian, a Neo Pagan és a Love Family.

6.4. Tanulás, előmenetel

Az új vallási mozgalomhoz való csatlakozás kétségkívül sok esetben az *iskola elől* való menekülés egyik lehetőségét jelentette, de az esetek jelentős részében később folytatták tanulmányikat. Sok mozgalom szegénységet hirdet, de akadtak pazarul élő vezetők is. Jó néhány helyen működött a „a közösségért dolgozni", másutt viszont a gyors gyarapodás segítése.

6.5. A nőkkel és a gyerekekkel kapcsolatos attitűd

A New Age és az újpogány közösségekben a nők központi szerepet kapnak. Jó néhány kultuszban és kvázivallásban nők a vezetők. A világi mozgalmaktól eltérően az új vallási mozgalmak a férfi–nő viszonyra vonatkozó meghatározások erkölcsileg abszolút érvényű készletét kínálják. A szexualitás háromféle kezelése figyelhető meg: (A) kötelező cölibátus, (B) a csoport által ellenőrzött házasság, (C) szabad szerelem. A bizonytalanság tűrésének és elfogadásának képessége a vallási kommunákban kisebb, mint a világiakban. A bizonytalanságra adott ideológiai válaszok különböző változatokban jelennek meg: abszolutista, szexista, patriarchális. A gyerekek molesztálása semmivel nem erősebb, mint ahogy tradicionális egyházakban előfordul, viszont jellemzőbb a gyerekek izolálása a bűnös társadalomtól.

6.6. Izoláció és függőség

A geográfiai izoláció eléggé ritka. A tagok szolgálatkészségével, engedelmességével azonban visszaélhetnek az új vallási mozgalmak, különösen akkor, ha földrajzilag is izoláltak. A karizmatikus vezető olykor *autoriatárius* vezető. Az új vallási mozgalmak sokaknak a szabadság élményét jelentik még akkor is, ha a szabadság új kötéseket is jelent. A karizmatikusan vezetett csoportok leggyakrabban az autoritanizmust és a perszonalizmust ötvözik. Sok, szervezetileg nem totalitárius csoport kognitív vagy ideológiai szinten totalitáriusként vagy abszolutistaként működik. A *leépülés* súlyos esetei (katatón tünetek, kiégés, zombiság) eléggé ritkák.

Az új vallási mozgalmak eléggé ritkán okozzák családok szétmállását. Egyesek éppen hogy közelebb kerülnek családjukhoz. Természetesen eléggé gyakori, hogy az újfajta vallások hívei számára Isten fontosabbnak

válik mindennél. A családtól eltiltás eléggé ritka, de természetesnek tartják, hogy az Istennel való szoros kapcsolat elválaszt a földi dolgoktól, így a családtól is. Kilbourne–Richardson 1989 szerint nincs egyértelmű összefüggés a családi kötelék gyöngülése és az új vallási mozgalmakban való részvétel között. Az új vallási mozgalmakhoz való csatlakozást az amerikai család hanyatlása szimptómájának tartják.

6.7. Erőszakos visszaprogrammozás

Előfordul, hogy még emberrablókat is alkalmaznak a szülők. Gyakoribb eljárás a *visszaprogrammozás*, ami általában egy két hetesnél rövidebb kezelés; lehet erőszakos és finom. Ezt a holland belügyminisztérium emberi szabadság ellenesnek minősítette, és az USA-beli keresztény egyházak tanácsa is elítélte, valamint az extagok jelentős része is ellene léptek föl.

E. Barker azt tartja helyes szülői magatartásnak, ha kapcsolatban maradnak az új vallási mozgalmakhoz csatlakozott nagykorú gyerekekkel, meghallgatják őket, információt szereznek az adott mozgalomról, a megtérésről, és tisztázzák helyzetüket a megtérttel.

6.9. Gyilkos szekták a 20. században

Ha rendkívül kevesen és ritkán is, de akadtak gyilkos szekták a leguóbbi fél évszázadban is:

Neve	*Időpont*		*kik az áldozatok*
The Church of Lamb of God – mormon hátterű (Ervil LeBarron)	1960–1997	USA, Mexikó	24 – kívülállók
Family – sátánista szexkultusz (Charles Manson)	1969	USA	9 – kívülállók
Angels of Death – fekete muszlim fajgyűlölő	1973–1974	USA	71 – kívülállók
The People's Temple – keresztény hátterű (Jim Jones)	1978	Guyana	900 – tagok
The Ripper Crew (hasfelmetsző csoport) – sátánista (Robin Getch)	1980–1982	USA	18 – kívülállók

Neve	*Időpont*		*kik az áldozatok*
The Temple of Love – fekete-izraelita fajgyűlölő (Yahweh Ben Jahweh)	1980–1999	USA	14
Drogdiler vudu szekta – Vudu mágia (Adolfo de Jesús Constanzo)	1980-as évek	Mexikó	30
Tijuana rituális gyilkosságok – neopogány szekta (ismeretlenek)	1990	Mexikó	12 (?)
AUM Shinrikyo – buddhista hátterű? (Shoko Asahara)	1994–1995. márc. 20.	Japán	19 halott 5500 sérült – kívülállók
Order of the Solar Temple – gonsztikus (Jospeh Di Mambrio, Luc Jouret)	1994. okt. 5. 1995. dec. 23. 1997 márc. 23.	Svájc és Kanada, Franciaország Kanada	55 – tagok 16 – tagok 5 – tagok
Jombola kultusz – vudu mágia (Pa Kujah)	1996 óta	Sierra Leone	30 – kívülállók
Szibériai sátánista szekta (ismeretlen)	1997. márc.	Oroszország	5 – tagok
Heaven's Gate – ufókultusz (Marshall H. Aplewhite)	1997. márc. 6. 1997. máj. 6.	USA	41 –tagok
Youngsang Church (Örök Élet Egyház) – szinkretista végváró (Woo Jongmin)	1998. okt. 5.	Dél-Korea	7 – tagok

1) *Csupán furcsák, csak kultúraidegenek, csak a többség számára kellemetlenek, vagy esetleg emberellenesnek is találhatók a megismert új szekták, kultuszok és kvázivallások között?*
2) *Találhatunk-e a tárgyaltak között olyan új vallási jelenségket, amelyek szorosan kapcsolódnak valamilyen politikai irányzathoz?*
3) *Mit tegyen egy hitoktató, egy osztályfőnök, ha nyilvánosságra kerül, hogy valamelyik tanítványuk egy számukra ismeretlen új vallási jelenség tagja?*

VI. A VALLÁSOSSÁG JELENKORI HELYZETE

1. VILÁGHELYZET

Tomka (1989) szerint a vallásosság és az egyház az európai és amerikai fejlődés során *sosem volt mindent uraló valóság*. A 19-20. század fordulójáról ismert széles körű, jól szervezett és egységes rendhez igazodó, egyházi irányítás alatt álló vallásosság egyszeri kivétel. Az *intézményes egyháziasság* csak a polgári és felső rétegek jellemzője volt, mellette sok egyéb forma létezett mindmáig. Ugyanakkor a *népi vallásosság* is keverék: a helyi és hagyományos társadalom hiedelmei keverednek a hivatalos és intézményes vallási elemekkel.

1.1. Globalizáció

(Davie /2010, 275–304./ alapján)

A *vallási globalizációra* jó példa XXIII. János pápa, aki igazi *globális személyiség* volt, talán a modern világ legismertebb embere, aki mesterien bánt a médiával, hatása túlterjedt minden elképzelhető politikai és vallási határon.

Casanova (2001) úgy látja, hogy a katolicizmus az 1870-es mélypont után folyamatosan növekvő *transznacionális* mozgalommá vált. Három folyamatot különböztet meg: (A) *Róma-centrikusság* a nemzeti egyházak rovására, (B) *internacionalizálódás* (egyre nagyobb a nem európai bíborosok aránya), (C) a katolikus egyház az államok helyett egyre inkább a *civil társadalom* felé fordul.

A globalizáció makrogazdasági változásaival szemben az egyének és közösségek elbizonytalanodnak, védtelenné válnak. A vallás mint a visszahúzódók *menedéke* jöhet szóba, és éppen a konzervatív és fundamentális formáit ilyen menedéknek fogják föl. Másfelől a vallási tevékenységekben résztvevők gyakran imponáló méretű *nemzetközi hálózatokba*

kapcsolódnak be. Ilyenek a lelkiségi mozgalmak. Mára kezd eltűnni az észak–dél-tengely, és az északról dél felé irányuló mozgás. Egyre több misszionárius érkezik Európába.

P. Beyer (2001) szerint a vallás működésének két különböző módja van: (A) *kizárólagosságra és kulturális sajátosságra* törekvés, (B) olyan *ökumenizmus* (egységesülés), amely kapcsolódik a globális, funkcionálisan differenciált társadalomban felbukkanó problémákhoz. A vallási mezőben szakadatlan az alakulás és átalakulás. Lehmann (2002) szerint a vallás tekinthető különböző globalizációs folyamatok közül a legelsőnek. A mai vallási globalizáció megjelenik egyfelől oly módon, hogy ma már a világegyházak úgy törekednek a gazdasági és társadalmi körülmények javítására, hogy számolnak a helyi kultúrák igényeivel, másfelől megjelenik a vallás jóval kevéssé szervezett, a határokat minden irányban átszelő vallási megújulási mozgalmak (a burjánzó fundamentalizmus vagy a karizmatikus vallási mozgalmak) formájában.

Az egyik legerőteljesebben megmutatkozó globális jelenség és egyben globális sikertörténet a keresztény világban a *pünkösdizmus*, mely éppen akkor indult útjára, amikor a szekularizáció csúcsára ért. Ott nőtt leggyorsabban, ahol az emberek maguk számára *a mindennapi életükben is értelmezhetőnek* és családjuk fenntartása eszközének tartották. Számukra a Szent Szellem áldásával új lehetőségek nyíltak meg. Míg a felszabadítás katolikus teológusai a szegények által nyitva álló társadalmi-gazdasági és integrálódási lehetőségeket mutatták meg, a pünkösdizmus egyfelől folyamatosan támadja mindazt, amit a helyi viselkedés bajainak tart (lakomák, ünnepségek, rítusok), másfelől *puritán életmód-alternatívát* kínál. Ennek eredményeképpen jelentősen megváltozik a hívek életmódja: csökken az alkoholfogyasztás, a férfiak több időt töltenek otthon és a gyülekezetben, nő a gyerekek iskoláztatása, a családok vállalkozásként működnek. Olyan értékeket preferál (tisztesség, takarékosság, önfegyelem, szervezőkészség), amelyek iránt a helyi gazdaságban kereslet van.

A vallási globalizáció egyik fontos jelensége a keresztények egységét szorgalmazó *ökumenikus mozgalom*. 1948-ban megalakult az Egyházak Világtanácsa, amely nem szuperegyház, nem akarja szabványosítani a vallásgyakorlatot. Az egységtörekvések erősítése mellett élesen bírálta a kapitalizmus gazdasági következményeit, támogatta a világbékét, a marxista–keresztény párbeszédet. 1989 után a pünkösdizmus egyes egyházai

elutasítják az egységet. Az ökumenizmus másik példája a modern Európa, amely nem egy európai vallást, hanem az európai vallások egységét hirdeti. Ebben a tekintetben a brit, a skandináv és a görög egyházak részéről jelentkeznek fenntartások. Az ökumenizmus legszebb európai példája a *Roger Schütz* által alapított taizéi ökumenikus gyülekezet által indított ökumenikus világmozgalom.

A vallási globalizáció egyik legélesebb kérdése az *iszlamizáció*, vagyis a muszlim országokban erőteljesen meginduló és elvallástalanodással is együtt járó elvilágiasodási folyamatok megállítása. Huntington 1993 szerint az iszlám és a demokrácia összeegyeztethetetlen. Törökország az egyetlen, ahol a laikusság fogalma visszhangra talált, a fejkendő használata itt is vitatott. Jellemző a mai helyzetre, hogy a „keresztény" Európa nagyvonalúbb az iszlamistákkal szemben, mint a „szekuláris" Törökország, valamint az is, hogy a török csatlakozás kibékíthetetlen ellenzője Franciaország.

Törökországon kívül is vannak példák arra, hogy egy muszlim többségű ország sikeresen képes lépéseket tenni a demokratizálódás és a vallási béke irányába. Indonéziában a Pancsa sila (egyetlen Isten, emberségesség) segíti a nemzeti egységet, a konzultatív demokráciát, a társadalmi igazságosságot, az öt vallás (protestáns, katolikus, buddhista, hinduizmus és a nagy többségű iszlám) egymás mellett élését oly módon, hogy nem kíván muszlim államot, de teljességgel világi intézményt sem.

Olvasmány: II. János Pál halála és a média

A világ Róma felé fordult, amint elterjedt a hír, hogy a pápa halálán van. Azt azonban csak igen kevesen sejtették előre, milyen mértékű reakciót vált ki halála. Szinte minden országban „megállt az élet" az események tiszteletére. Államfők, vallási vezetők, mindenféle rendű és rangú újságírók és magánemberek százezrei (katolikusok és mások) figyelme Rómára irányult, és rengetegen érkeztek a városba már a temetést megelőző héten. Mindez vitathatatlan bizonyíték nemcsak a vallás meglétére a modern világban, hanem a vallás és a globalizáció kapcsolatára is. Az adatok magukért beszélnek: a pápa hatása túlterjedt minden elképzelhető – politikai és vallási – határon. Nem mindenkinek tetszett a dolog, ám csak kevesen vitatták a hatást, amelyet ez a rendkívüli ember gyakorolt (Davie 2010, 276.).

1.2. Fundamentalizmusok a modern világban

(Davie /2010, 247–274./ alapján)

A fundamentalizmus egy meghatározott típusú, 20-21. századi vallási mozgalom viszonya a modern társadalmakhoz: lényegi igazságok igenlése egy összezavarodott helyzetben, amelyet a terjeszkedő globális gazdaság nyomása és annak a társadalmi, politikai és ideológiai életre gyakorolt befolyása határoz meg. A racionalistának érzett bibliakritikára válaszul alakították ki egyes amerikai protestáns csoportok a „fundamentalizmus" fogalmát, és művelték a gyülekezetekben a Szentírás betű szerinti igazságának hirdetését. A fundamentalizmusok a modernitás szülöttei; nincs sok közös tartalmuk. Kialakulásukhoz az szükséges, hogy a csoportnak olyan vezetője legyen, aki a nyugtalanságot célra irányítja, cselekvésbe fordítja át. A jellemző cselekvés a reakció, az ellenakció, megtorló akció. Eléggé gyakran *az ők és a mi ellentétére* épülő felfogás jellemzi. Ugyanakkor a fundamentalizmus nem konzervativizmus, mert bevetik a *modern technológia* vívmányait.

A *fundamentalizmusok* rendszerint olyan hagyományos kultúrában kapnak lábra, amelyek hosszabb időszakon át viszonylag zavartalanul éltek, nem bolygatta meg őket se belső, se külső hatás. Ebben a helyzetben a fundamentalizmus csíráit a kételkedés vagy a zavar ülteti el. A veszély sokfelől érkezhet: hol az adott csoporton kívülről, s akkor a „nyugatosodás", a „modernitás" vagy a „beavatkozás" címkéjével látják el, hol belülről fakad, amikor egyes emberek vagy csoportok új vagy másféle eszméket kezdenek el hirdetni. Nem tekinthetők fundamentalizmusnak az etnikai-nemzeti azonosságra hivatkozó mozgalmak.[62] Előfordul, hogy a fundamentalista mozgalmak történetük során váltogatják a világot meghódító, átalakító, alkotó és tagadó altípust.

Eisenstadt (1995) úgy véli, hogy a fundamentalizmusban egyszerre ölt testet egy *antimodern utópia* és egy modern *jakobinus* társadalmi mozgalom, vagyis a felvilágosodás-ellenesség és a modern világkép keveréke. *A modern Amerikában* egyre nehezebben határolhatók el a fundamentalista és az evangéliumi-pünkösdi irányzatok. A skála egyik végén az átlagos

[62] Például az ulsteri protestánsok, a latin-amerikai protestánsok, a latin-amerikai pünkösdizmus.

többség, másik végén élesre állított erkölcsi kérdések döntenek.[63] Szeptember 11. után a vallási világban is elterjedt a „mi és ők" mentalitás. Az Új Keresztény Jobboldal felismerte, hogy Amerika olyan ország, amelyben a vallás továbbra is a politikai folyamatok döntő tényezője. Az „engedmény" és „alkalmazkodás" elfogadhatatlan. Az evangéliumiak jól képzett, felfelé mobil csoport. A „világban, de nem e világból" valók.

A *síita iszlám* hívei nem akarták megváltoztatni a nyugati társadalmat, nem akartak sikeresek lenni benne, mivel a nyugatot egészében megvetették. *Khomeini* a síita hierokrácia egy tekintélyes részéből forradalmi-politikai pártot csinált. A sah autokratikus uralma ellen 1977-ben nemcsak muszlim papok, hanem a liberális szekularisták és radikális marxisták is tiltakoztak. A papok által uralt Szakértők Tanácsa fokozatosan magához ragadta az uralmat. Az ezt követő évtizedekben egyaránt jellemző volt a fokozatos liberalizáció és a konzervatív reakció. Irán egy olyan nemzet, ahol a nyugati befolyás felforgatta a hagyományokat. *Khomeini* a síita tanítás hagyományára, vagyis a jogtudós uralmára hivatkozik, ami azon alapul, hogy az isteni sugallattal átitatott, a döntéseikben tévedhetetlen jogtudósok önálló következtetésekre képesek.

1.3. A vallásosság számarányai a nagyvilágban

(Tomka /2011/ alapján)

A szekularizációt túlélő vallás és vallásosság társadalmanként és régiónként eléggé eltérően alakul csupán *Európában* is, de még egyes régiókon belül is nagy a különbség.[64] A *vallási önbesorolás* alapján Észak-Amerikában a lakosság 80, Dél-Európában 75, Kelet-Európában 65, Nyugat-Európában 54, Észak-Európában 50 százaléka *tekinti magát vallásosnak*. Míg azonban a lengyeleknek 96, addig a cseheknek csak 38 százaléka ugyanazon régión belül. A magukat *ateistáknak* tekintők arányának átlaga Európában 5 százalék.

Mit is jelent ez a hol elsöprő, de azért minden régióban számottevő méretű vallásosság? Úgy tűnik, hogy az adatok a „klasszikus" szekularizációs

[63] Az abortusz, a melegek házassága, az őssejtkutatás megítélése: mind fontosabb a gazdaságnál.

[64] Elég csak Lengyelország, Csehország és Magyarország meglehetősen eltérő vallási helyzetére utalni.

elméleteket igazolják. Az *istenképeket* tekintve Európában egyharmad a keresztény, ugyanennyi a deista istenkép, és hasonló arányú az agnosztikus és ateista viszonyulás. A *halál utáni életben* az amerikaiaknak 70, az európaiaknak viszont csak 38 százaléka hisz, a feltámadásban pedig még kevesebben. Az *egyházban* az amerikaiaknak 60, az európaiaknak csak 45 százaléka bízik, Kelet-Európában inkább, mint a többi európai régióban. A vasárnapi *templomba járók* aránya a tengeren túl 42, Európában 23 százalék.

P. M. Zulehner (1993, 1995) szerint csak Írország, Lengyelország, az Egyesült Államok és Olaszország vallásossága nevezhető *egyháziasnak*, Izlandot és Portugáliát egyszerűen csak *vallásosnak*, a többi országot pedig (köztük Magyarországot is) *kultúrvallásosnak* nevezi.

1) Melyik állítás igaz, melyik hamis?
A: A világban fellelhető Észak és Dél közötti egyre növekvő feszültség a vallási prioritásokban jelenik meg.
B: Latin-Amerikában ma körülbelül 45 millió protestáns él és (túlnyomó többségük pünkösdi) e népesség harmada-fele brazil, tehát mintegy 18 millió ember.
C: Az Egyházak Világtanácsa világossá tette megalakulása óta (1948), hogy szuperegyházzá kíván válni.
2) Miben különbözik a mai világ zsidó-keresztény gyökerű európai és amerikai vallásossága a muszlim, a hinduista és a buddhista vallásosságtól?
3) Mi a különbség a fundamentalista és a konzervatív vallásosság között?
4) Jogosan tekinti-e P. Berger a legpontosabb globalizációs jelenségei egyikének a pünkösdizmust?

2. VALLÁSI HELYZET NYUGAT-EURÓPÁBAN

(Davie /2010, 275–304./ alapján)

Általában jellemző a *vallási aktivitás alacsony szintje*, a *névleges odatartozás, az odatartozás nélküli hit*, történelmi örökségként pedig az *államegyház* közös öröksége, valamint *a vallási és a világi hatalom* szoros kapcsolata.

2.1. Hit hovatartozás nélkül

Ez a jelenség természetesen nem korlátozódik csupán a vallási életre, érvényes például a politikára is, hiszen a lakosság viszonylag alacsony arányban tagja pártoknak. A vallási élet kemény mutatóinak csökkenése nem jelenti feltétlenül azt, hogy ne beszélhetnénk a vallásosság továbbéléséről. Egyesek – B. Wilson (1998a), S. Bruce (1992), D. Voas (2003) – úgy látják, hogy a vallási intézmények szerepének csökkenése után majd a hit is csökkeni fog. Velük szemben Davie (2010) azzal érvel, hogy általában a spiritualitás (például a lélekre és a halál utáni életre vonatkozó hiedelmek gyakorisága) éppen a fiatalok körében nő.

2.2. Helyettesítő vallás

Davie (2010) szerint erre a jelenségre *a hit nélküli odatartozás* jellemző. Ennek abban látja bizonyítékát, hogy még a meglehetősen elvilágiasdodott skandinávok is igénybe vesznek egyházi szolgáltatásokat, és kötődnek a templomépülethez. Másik bizonyítéka, hogy 1989-ig a szovjet blokk országaiban egyes templomok ellenzéki gyülekező helyekként működtek. Eléggé általános, hogy a már alig vagy már nem vallásos európai lakosság egy része továbbra is olyan *közszolgáltatóknak* tekinti a történelmi egyházakat, amelyeket a közjó érdekében fenn kell tartani.

2.3. Kötelességből fogyasztás

Az egyházak Európában egyfelől a széttöredezettség, másfelől a biztonság szigetei. Megszűnt a külső és belső nyomás a templomba járás ösztönzésére. Az egyházak közül legsikeresebb evangéliumi egyházak közül azoknak megy igazán jól, amelyekben valamilyen *karizmatikus elem* is beépült. Például az alpha-kurzusok nagy sikerének egyik oka a *bensőséges barátság* és a Szentlélek szerepének hangsúlyozása. Számottevő a *székesegyházak* és a belvárosi templomok népszerűsége a 21. századi Nagy-Britannában, főképpen a magas szintű zenei és vallási kínálat miatt. A siker titka az *élmény* és a *jó érzés*, hogy megtapasztaljuk a szentséget, felébred bennünk valami.

1) *Tapasztalhatóak-e hazánkban is a hit nélküli odatartozás és a helyettesítő vallás jelenségei?*
2) *Van olyan tapasztalat országunkban, hogy növekedik a nem vallásos emberek körében is a misztikum és a spiritualitás iránti érdeklődés?*
3) *Kiválthat-e vallási jellegű élményt művészi élmény?*

3. VALLÁSOSSÁG AZ EGYESÜLT ÁLLAMOKBAN

(Davie /2010, 275–304./ alapján)

A meglévő vallási formák olyan társadalmi térben terjedtek el, amelyet egyetlen vallás sem uralhat.

3.1. Tények és számok

Az észak-amerikaiak 40 százaléka nyilatkozik úgy, hogy hetente jár templomba, ugyanis az észak-amerikaiak templomba járónak akarnak mutatkozni. Az amerikaiak kétségkívül vallásosabbak és valamivel ortodoxabbak, mint az európaiak. A részvételi szint feltűnően magasabb délen és a középső Biblia-övezetben. A nők jól láthatóan vallásosabbak. A nem vallásosak között sok fiatal, akik egy része visszatér a valláshoz idősebb korában. Állandó a felekezeti mozgás, a felekezetváltás. A főáram iránya a liberális protestantizmustól a konzervatívabb formák felé. Leginkább az evangéliumi és pünkösdi hit különböző változatai hódítanak. A katolikusok száma a latin-amerikai bevándorlóknak köszönhetően annak ellenére sem csökkent, hogy visszaesett a misére járás.

Az Új Keresztény Jobboldal teleevangelizálása főképpen a már megtértekhez szól. Ilyen jelenség Európában nemigen létezik.

3.2. Magyarázatok

Az amerikai vallásosságra sokkal inkább jellemző, mint az európaira a szívósság, az áthelyeződés, az alkalmazkodás, az újítás, a felekezeteken belüli sokszínűség. Etnikumoknak (olykor a magyaroknak is) saját templomuk van a felekezeten belül. Valláson belüli érdekcsoportok (családok, egyedülállók, szakértelmiségiek, idősek, aktivisták) alakulnak és működnek.

3.3. Főáram és a peremhelyzetűek: első közelítés

A már meglévő vallási változatosság nő, hiányzik a birodalmi kapcsolatok öröksége és az uralkodó államegyház. A templomba járás nagy aránya mellett itt is jelentős mértékű az egyházias vallásosságon és a vallásosságon kívüli spirituális keresés.

1) *Milyen vallásosságkép jelenik meg az amerikai filmsorozatokban és a népszerű regényekben?*
2) *Miért amerikai specialitás a teleevangelizálás?*
3) *Mennyiben különbözhet az amerikai katolikus egyház az olaszországitól vagy a magyarországitól?*

4. KELET-KÖZÉP-EURÓPA

(Tomka /2011/ alapján)

A kelet-közép-európai régió vallási térképe – akár a vallási-felekezeti összetételt, akár a vallásgyakorlást vesszük figyelembe – meglehetősen tarka képet mutat.

4.1. Elvallástalanodás

A közép-kelet-európai tendenciák többé-kevésbé a magyarországi vallásosságra is érvényesek. A *hatvanas-hetvenes* években Közép-Kelet-Európában az adatok még *gyors ütemű elvallástalanodásról* tanúskodtak. Ez – legalább is az egykori NDK-n (Kelet-Németországon), a Cseh Köztársaságon, Magyarországon és Horvátországon át Szlovéniáig – jelentős részben a *„kommunista modernizációval"* magyarázható, amelynek jellemző jegye volt a dehumanizáció és a társadalomrombolás. Tomka Miklós 2000 felhívja a figyelmet arra, hogy ezekben az országokban a változások előestéjén különleges szerepet játszott a vallás. Ezekben az országokban *az egyház volt az egyetlen nagy társadalmi szervezet*, amely nem integrálódott egészen a rendszerbe. Az is jellemző az egész régióra, hogy a rendszerváltozás felkészületlenül érte az egyházakat.

4.2. Vallási föllendülés

Sajátos eleme a kelet-közép-európai társadalmaknak a hetvenes évek végén kezdődő vallási fellendülés (amit több országban a rendszerváltások után néhány évvel visszaesés követett.) Ennek keretében jelentkezett a vallási meggyőződés kinyilvánításának általánosabbá válása, a nyilvános vallásgyakorlat terjedése, a vallás és az egyház társadalmi presztízsének emelkedése, az egyház szerepvállalását sürgető közvélemény erősödése, az egyházi szervezet előbb nem hivatalos, majd hivatalos újjáépülésének megkezdődése.

4.3. Vélemények a vallás szerepéről és a vallásos emberekről

A vallás szerepéről és a vallásos emberekről a közép-kelet-európai volt szovjet-blokkhoz tartozó országokban a lakosság többsége (és köztük nemcsak a vallásosak) inkább vagy jóval inkább kedvezőbb véleményt alakított ki a vallásról és a vallásos emberekről.

Az egyetértők–nemértők különbsége 36 százalékot tesz ki (az egyetértők javára), „A kereszténység erősíti Európa békéjét", 35 százalékot „A világ jövője szempontjából fontos vallás befolyása", 31 százalékot „A gazdaság fejlődése szempontjából fontos, hogy figyelembe vegyék a vallás erkölcsi elveit", 26-26 százalékot „A vallás hozzájárul a személyes boldogsághoz", „A vallás hozzájárul a szociális érzékenység megőrzéséhez", „A vallás hozzájárul a szilárd házassághoz", 15 százalékot „Az egyházak szerepe a demokrácia megerősödésében" állítások esetében.

Az igen-nem százalékok aránya így fest a következő állítások esetében: „A vallásos emberek szolidárisabbak a rászorulókhoz" (57–3%), „Együttérzőbbek" (52–3%), „Hűségesebbek házastársaikhoz" (50–2%), „Jobban nevelik gyerekeiket" (45–2%), „Fontosabbnak tartják a nemzeti érzést" (34–4%), „Egészségesebbek" (26–3%), „Több barátjuk van" (26–6%), „Jobban élnek" (20–6%), „Könnyebben csinálnak karriert" (14–10%).

4.4. Bizalom a társadalmi intézményekben és az egyházban

Az *intézményekben* nyugaton valamivel jobban, az *egyházban* valamivel kevésbé bíznak, mint Közép-Kelet-Európában, de minkét esetben nagy a szórás.

Nyugaton az egyházban legkevésbé Hollandiában, Nagy-Britanniában, Ausztriában és Belgiumban (30-40%), legjobban Írországban és Olaszországban (50-60%) bíznak; Közép-Kelet-Európában legkevésbé a volt NDK-ban (Kelet-Németországban) és Csehországban (20-30%), Szlovéniában, Szerbiában, Magyarországon, Bulgáriában (40-50%), leginkább Oroszországban, Szlovákiában, Ukrajnában, Lengyelországban, Litvániában, Fehéroroszországban, Moldáviában, Romániában (60-80%).

Az „Aki nem hisz Istenben, kevéssé alkalmas közhivatalra, állami tisztségre" állítással nyugaton kevésbé (10-30%) értenek egyet, mint keleten, ahol legkevésbé Csehországban, Szlovéniában és a volt NDK-ban (10-20%), leginkább Ukrajnában, Romániában, Moldáviában (50-70%).

4.5. Vallásosság aránya

A vallásosság, az istenhit, a Jézus-hit és vallásgyakorlás különböző mutatóit tekintve ebben a régióban eléggé szélsőséges eltérések tapasztalhatók.

Magukat vallásosnak mondók aránya (2007-2008-ban) Csehországban és az egykori Kelet-Németországban volt a legkisebb (23-23%), Szlovéniában 47, Bulgáriában 51, Magyarországon 52 százalék, a legnagyobb arányú Horvátországban és Moldáviában (74-74%), Lengyelországban (76%), Romániában (83%) százalék.

Az *istenhívők* aránya ugyancsak az egykori NDK-ban (32%) és Csehországban (39%) a legkisebb. Észtországban 49, Magyarországon 69 százalék, és Macedóniában, Horvátországban, Moldáviában, Romániában és Lengyelországban a legnagyobb (90-98%).

Jézust ebben a régióban csak 41 százaléka tekinti istenembernek, vagyis a vallásosoknak is csak fele-kétharmada, 22 százalék nem egészen érti, de hiszi, hogy egyszerre Isten és ember (felerészben vallásosok),13 százalék nem tudja eldönteni, 9 százalék szerint csak ember, 15 százalék szerint talán nem is élt.

A nem hívők, az ateisták és az agnosztikusok aránya összesen 15 százalék, a *hívő nemkeresztényeké* 24, az önkényesen formált hittel jellemezhetőké (például Istenben nem, de Jézusban hívőké) 5, a *kételkedő keresztényeké* 4, kételymentes keresztényeké 53 százalék.

Az egy év alatti *templombajárások* száma a vallásos hívők körében 29, a vallásos, de nem hívők között 6, a nem vallásos, de hívők körében 9.

Legalább *heti templombajárás* aránya nyugaton Dániában és Svédországban a legkisebb (2 és 6%), Spanyolországban és Olaszországban a legnagyobb

(27 és 29%). Keleten Oroszországban, Csehországban, Bulgáriában, Szerbiában a legkisebb (3-5%), Magyarországon 10 százalék, Horvátországban 23, Szlovákiában 25, Romániában 28, és a legnagyobb Lengyelországban (53%).

A legtöbb nyugati országban kétszer-háromszor annyian hittek korábban, mint most, a közép-kelet-európai régióban a helyzet fordítottja ennek.

Az *ezotéria* iránti fogékonyság keletiek között kétszerte erősebb, mint nyugaton. Legerősebb Szlovákiában, Lengyelországban, Romániában, Moldáviában, Ukrajnában, Horvátországban, Fehéroroszországban. Figyelemreméltó, hogy köztük a legvallásosabb országok is szerepelnek.

4.6. Vallás és erkölcs

A rendszeresen vallásgyakorlók egy erkölcsi kérdésekben sokkal szigorúbbak, mint a templomba sosem járók, más kérdésekben eléggé kicsi az eltérés.

Egyes cselekedetek megítélése (ötfokú skálán) a hetente templomba járók és a templomba soha nem járók között így alakult: *eutanázia* (5,0–2,8), *abortusz* (4,8–2,7), *nyilvános helyen dohányzás* (3,7–2,7), *bliccelés* (3,5–2,8), *homoszexualitás* (3,2–2,5), *hazugság* (3,5–2,3), *alkalmi szex* (3,3–1,8), *szexuális félrelépés* (2,8–1,8), *gyorshajtás* (2,6–2,2), *prostitúció* (2,6–1,6), *öngyilkosság* (2,3–1,8), *szemetelés* (2,0–1,7), *részegen vezetés* (1,7–1,3)

4.7. Világkép

A Közép-Kelet-Európában kérdezettek 45 százaléka szerint *a világ alapjában rossz*, 15 százalék szerint sok olyan létezik benne, ami *Isten jóságára* utal. 21 százalék szerint az *emberi természet romlott*, 42 százalék szerint alapvetően jó.

1) *Mi lehet oka annak, hogy a magukat vallásosnak vallók arányához képest a templombajárók aránya Oroszországban nem nagyobb, mint a legkevésbé vallásos országokban?*
2) *Mi lehet az oka annak, hogy az ezotéria iránti érdeklődés a legvallásosabb közép-kelet-európai országokban is meglehetősen magas?*
3) *Milyen következtetést lehet levonni a különböző cselekedetek erkölcsi megítéléséből?*

5. HAZAI SAJÁTOSSÁGOK

(Tomka /2011/ alapján)

A 2001-es népszámlálás alapján a magyarországi lakosság legalább 75 százalékának volt vallása, felekezete. A 2008-as European Value System kutatás szerint 55 százalék tartozik valamilyen vallási felekezethez (a katolikusnak kereszteltek 62, a reformátusnak kereszteltek 61, az evangélikusoknak kereszteltek 52 százaléka.) 2000-ben 20-29 éveseknek 10, 2009-ben 22 százaléka nem volt megkeresztelve. A különböző felekezetekhez tartozók harmada mondja magát egyháza tanítása szerint vallásosnak, 55 százaléka a maga módján vallásosnak, 15 százaléka nem vallásosnak.

A *templomba járás* 1991-ben így alakult: hetente 13, havonta 23, soha 32 százalék, 2008-ban: 13, 15 és 42 százalék. A legérdekesebb adat, hogy 1981 és 2008 között – amikor is csökkent a rendszeres vallásgyakorlók aránya – az istenhívők aránya 45-ről 67 százalékra emelkedett, ugyanígy alakult a halálon túli életben (14-ről 33%-ra), a pokolban (10-ről 24%-ra), a mennyországban (16-ról 33%-ra), a bűnben (37-ről 50%-ra) való hit aránya is. Az egyháziasan vallásosak 42 százaléka jár hetente, 61 százaléka havonta templomba. A maguk módján vallásosaknak csak 3 és 9 százaléka, ami azt jelenti, hogy a rendszeresen templomba járók között is van maga módján vallásos. Az egyháziasan vallásosoknak 80 százaléka imádkozik naponta, a maguk módján vallásosoknak viszont csak 25 százaléka. Az egyháziasan vallásoknak háromnegyede, a maguk módján vallásoknak kétötöde, a nem vallásosoknak tizede járt 12 éves korában templomba.

A hetvenes években a vallásosak körében a nők, idősek, falusiak, nyugdíjasok és az alacsonyan iskolázottak aránya a legmagasabb. Az idősebb és falusi népesség körében drasztikusabb a vallásosság visszaesése, mint a városiak és a fiatalok körében, ami arra utal, hogy a népegyházi vallásosság reprodukciós képessége csökken.

A templomi vallásgyakorlat hazánkban is szorosan összefügg az élettel való elégedettséggel, a társadalmi, a civil szervezetekben való részvétellel, az intézményekkel szembeni bizalommal. A rendszeresen templomba járók kevésbé elutasítók az erkölcsi normákkal szemben, különösen a férfi–nő kapcsolat, az alkalmik szex, a válás, az abortusz és a prostitúció tekintetében.

A népesség vallási megoszlása a 2011-es népszámlálás adatai szerint így alakult (KSH 2013):

Vallás, felekezet	2001			2011			
Római katolikus	5 289 521	51,9%	58,2%	3 691 348	37,1%	51,0%	69,8%[1]
Görög katolikus	268 935	2,6%	3,0%	179 176	1,8%	1,5%	66,6%
Református	1 622 796	15,9%	17,8%	1 153 442	11,6%	15,9%	71,1%
Evangélikus	304 705	3,0%	3,4%	214 965	2,2%	3,0%	70,5%
Ortodox keresztény	14 520	0,1%	0,2%	13 710	0,1%	0,2%	94,4%
Izraelita	12 871	0,1%	0,1%	10 965	0,1%	0,2%	85,2%
Más egyház, felekezet	96 760	0,9%	1,1%	167 231	1,7%	2,3%	172,8%
Egyházhoz, felekezethez nem tartozók[2]	1 483 369	14,5%	16,3%	1 659 023	16,7%	22,9%	111,8%
Ateista[3]	–	–	–	147 386	1,5%	2,0%	–
Válaszolók együtt	9 093 382	89,2%	100%	7 238 603	72,8%	100%	79,6%
Nem válaszolt, ismeretlen	1 104 033	10,8	–	2 699 025	27,2	–	244,4%
Népesség	10 198 315	100%	–	9 937 628	100%	–	97,4%

[1] A 2001. évi százalékában.
[2] 2001-ben ateistákkal együtt.
[3] 2001-ben egyházhoz, felekezethez nem tartozókkal együtt.

Az adatok értelmezéséhez figyelembe kell venni, hogy 2011-ben mintegy 1,6 millióval kevesebben válaszoltak a vallási kérdésre, mint 2001-ben. Az így kapott adatokból kiderül, hogy minden felekezet létszáma csökkent, és csak egy kategóriáé nőtt (70 százalékkal), a „más egyház, felekezet"-é, ami a vallási sokféleség növekedésére utal.

5.1. Atomizálódás és individualizáció

A magyarországi vallási változás görbéje némiképpen eltér a nyugatitól, ennek egyik fő oka, hogy itt nem csak az elvilágiasodással együtt járó *elvallástalanodással* kell számolni, hanem az erőszakos *elvallástalanítással* is. Magyarországon a vallásosság nem az ötvenes években, hanem azok legvégén és a hatvanas évek elején vesztette el korábbi jelentőségét. Az okok között számolni lehet az 1956 utáni apátia, az erőszakos termelőszövetkezet-szervezés, a meggyorsuló társadalmi mobilitás, a falusi társadalom

és kultúra felbomlása, valamint a fogyasztói „gulyáskommunizmus" atomizálódást és individualizálódást előidéző hatásával.

5.2. A vallásosság számarányai

A hetvenes évekbeli kevesebb mint 50 százalékról a kilencvenes évekre hajszál híján 70 százalékra nőtt Magyarországon *a magukat vallásosnak mondó* felnőtt lakosság aránya. Ebből 10-20 százalék az *egyházaiasan*, 40-50 százalék *a maguk módján* vallásosok aránya. A vallásosok között a *katolikusok* részaránya 67-75, a *reformátusoké* 17-21, *az evangélikusoké* 3,5-5, a *többi egyház* tagjaié 0,5–2,5 százalék. Sok minden mutat arra, hogy a katolikusok aránya emelkedik, a reformátusoké pedig csökken. A gyorsan gyarapodó kisegyházakkal szemben vannak változatlan és csökkenő létszámúak is. Mivel egy egyház vagy vallási csoport társadalmi jelenléte korántsem egyenesen arányos taglétszámával, egyes kisegyházaknak és vallási csoportoknak (például a Hit Gyülekezetének, a baptistáknak, az Evangéliumi Testvéri Közösségnek, a krisnásoknak és a buddhistáknak) taglétszámukhoz képest ma hazánkban jóval nagyobb a társadalmi szerepe.

5.3. Második társadalom

A tendenciaváltás egyik eleme a *vallási megújulás* (gondoljunk az erősödő kisközösségi mozgalmak, valamint a papok és értelmiségiek által óvatosan megkezdett egyház-újjáépítésre. A másik elem: egy új vallásos nemzedék útnak indulása, és a *második társadalom* erősödése. Így lehet a vallási újjászületés Magyarországon a társadalmi autonómia megerősödésének kifejezője és hordozója. A vallási éledés ugyanis nem egyszerűen a régi hagyományok felelevenítése, legalább ennyire a vallási újítások színre lépése is.

5.4. Vallásosság típusai Magyarországon

Hazánk vallásosságát érdemes különféle tipológiák alapján, különféle „kameraállásokból" bemutatni. Ezek mindegyikében szerepel az egyháziás vallásosság, de a másképpen vallásos népesség különbözőképpen jelenítődik meg az egyes kategóriarendszerekben:

Olvasmány: Tipológiák a magyarországi vallásosságra

TOMKA (1996c) az egész népességben ilyen típusokat különböztet meg: (A) *neofita*, konvertita, párbeszédre képtelen hívők (főképpen a Magyarországon új vallások és egyházak, valamint a szekták tagjai); (B) hagyományos vallás mellett elkötelezett *egyháziasan vallásos* (a mintegy 15 százalékot kitevő katolikus, református, zsidó, baptista) hívők; (C) *vallási fogódzót igénylő* és általában a hagyományos vallásokból válogató (kb. 50 százalékot kitevő „maguk módján vallásos" emberek); (D) azok, akik *vallástól és egyháztól egyaránt távol* vannak, de a vallásos alapfelfogásból valamit elfogadnak.

ZULEHNER (1995) tipológiája alapján az egész népességben vannak (A) *kultúrvallásosak*, akik valamilyen felsőbb lényben hisznek, de nincs pontos istenképük (34%); (B) *vallásosak*, akik a megtestesült Istenben hisznek, de nem járnak minden vasárnap templomba (26%); (C) *egyháziasan vallásosak*, akik hisznek az emberré vált Istenben és hetente járnak templomba (13%); (D) *nem vallásosak* (26%). A nem vallásosak arányában közelebb állunk a skandináv és a vallástalanabb volt szocialista országokhoz, mint a többiekhez.

SZÁNTÓ János (1998) az egész népességre vonatkozóan a következő kategóriákat alakítja ki három szempont (az istenhit, a vallási intézményhez való kapcsolat és a vallásosság személyessége) alapján: (A) minden szempontból vallásos (11%); (B) személyes Istenben hívő, közepesen intézményes, gyengén személyes vallási aktivitás (12%); (C) személyes Istenben hívő, gyengén intézményes, közepesen személyes vallási aktivitás (14 %); (D) személyes Istenben nem hívő, de valamiféle istenségben hívő, tradicionális hiedelmeket elutasító, rituális aktivitást nem folytató (28%); (E) semmilyen szempontból sem vallásos (33%).

TOMKA (1989) a vallásosokon belül a következő kategóriákat különbözteti meg: (A) *maguk módján vallásosak*, akik válogatnak a keresztény tanokból, ritkán járnak templomba, egyházzal nem azonosulnak (50%); (B) *átlagosan egyháziasak*, a fogyasztó keresztények, akik egyházuk tagjának tartják magukat, hisznek a hagyományos tanokban, rendszeresen járnak, de személytelenül és passzívan vesznek részt az egyházközség életében (10-15%), (C) *keresztény mag*, akik egyháziasak és aktívak, tudatosabb és személyesebb az istenkapcsolatuk (2-3%).

SZÁNTÓ János (1998) a vallásosokon belül megkülönböztet: (A) *személyes és intézményes vallásgyakorlatot* folytató, személyes istenben hívő; (B) *kulturálisan* vallásos; (C) esetleg Istenben sem hívő nem gyakorló, de a zsidó-keresztény hagyományokat *kultúraként* használva, *egyes tanokat elfogadók*.

Máshol Európában erősebb összefüggés van a személyes Istenben való hit és a vallásgyakorlat, valamint a vallásgyakorlat és az egyházhoz való kapcsolódás között, mint Magyarországon. Ebben a tekintetben hazánk hasonló a svéd, a brit, a román és a francia társadalomhoz. Hazánkban még ahhoz az egyházhoz is lazább szállal kapcsolódnak az emberek, melynek tanítását nagymértékben vallják. Nálunk magasabb a gyakran templomba járók között a személyes Istenben hívők aránya.

5.5. Vallási változás

Arra, hogy a legfiatalabbak a legkevésbé, a legidősebbek pedig a leginkább vallásosak, több magyarázat kínálkozik: (A) lépcsőzetes elvallástalanodás; (B) INGLEHART (1997) szerint nem a nevelés, hanem az anyagi biztonság a döntő; (C) DOBBELAERE–JAGODZINSKI (1995) szerint az elvallástalanodás nyugaton tendencia, bár konkrét hatásokhoz köthető mind nemzedéki, mind egyéni szinten; (D) új egyensúly: csak ott folytatódik a fiatal nemzedék elvallástalanodása, ahol a vallásosság viszonylag magas szintű.

Hazánkban a legkevésbé vallásosak azok, akik a hatvanas-hetvenes években voltak fiatal felnőttek. Nem a fiatalkor általános társadalmi-kulturális légköre, hanem *a gyerekkori vallási nevelésben* részesülés lehetősége a meghatározó, így a hatvanas-hetvenes években gyerekek a legkevésbé vallásosak, de az utána következőket is zömmel nem vallásos szülők nevelték. A rendszerváltás hatására minden korosztályban nő a vallásosság szintje.

Az üldözés idején a vallás a társadalom egyéb szférái előtt járva *a társadalom rekonstrukciójának egyik szervezője* volt. Nyolcvanas évek elejére jelentős *megújulási és ifjúsági mozgalmak* jelentkeznek a különböző egyházakban. Magyarázatok: (A) CASANOVA (1994) szerint jót tesz a vallásnak, ha nem azonosul egymással a vallás és a politika; (B) az ideológiai monopólium lazulásával növekedett a vallás iránti érdeklődés; (C) TOMKA (2007) szerint jelentkezik a társadalom és a vallás újraszerveződése.

TOMKA (2007) úgy látja, hogy a vallásosság nyolcvanas években való megnövekedése összefügg az alulról jött kezdeményezések és a társadalom nem szerves átalakulása ellenében fellépő autonóm (civil) szféra megerősödésével. *A vallásosság szintje* a kilencvenes években a fiatalabb nemzedékekben jobban nő, mint más nemzedékekben. Vagy a vallástalanabb középnemzedék (a ma 30-40 évesek) megöregedése és kihalása utáni időkre

várható a stabilizáció, vagy már korábbra, mert a középnemzedék felzárkózik vallásilag. Az egyházias vallásosság szabadabbá válása *átrétegződést* eredményez az egyházhoz kötődők csoportjában, az egyházias vallásosság a fiatalabbak körében a továbbiakban nem fog a hátrányos társadalmi helyzettel összekapcsolódni. A fiatalabbak egyházias vallásosságával együtt jár a belső megújulás, a *világnézeti választás* tudatosabbá válása.

5.6. Vallásosság és társadalmi helyzet

Tomka (2007) szerint még a nyolcvanas években minél magasabb végzettségű volt valaki, annál valószínűbb volt, hogy nem hívő. A templomba járásánál azonban a legalacsonyabb végzettségűek után a legmagasabbban iskolázottak következnek. Szántó (1998) úgy véli, hogy nincs egyértelmű közvetlen kapcsolat a családok társadalmi státusa és vallásosságának mértéke között. *Tomka* viszont határozottan úgy gondolja, hogy a vallásosak még a kilencvenes években is társadalmilag-demográfiailag hátrányosabb összetételűek. A fiatalabbak körében végbemenő változást jól mutatja, hogy míg a teljes népességben a vallásos önbesorolás esélyét a magasabb végzettség valamelyest rontja, a fiataloknál már nem.

A kilencvenes években a társadalmi státusznak (iskolai végzettség, foglalkozás, lakóhely, jövedelem) és az egyházias vallásosságnak (legalább is a vallásgyakorlásnak) *nincs egyirányú kapcsolata*, valamint a társadalmi státus és vallásos önbesorolás közötti kapcsolat is eltűnőben van, és a jövőben ez a tendencia erősödik. A vallásosok között eltűnőben vannak a rétegződésbeli különbségek. Mára már nem állítható, hogy a kifejezetten magas státus vallástalanságot és az egyházias vallásosság elutasítását vonna maga után.

Azok körében, akik *az extenzív iparosítás* és az ezzel egy időben zajló vallásüldözés idején voltak fiatalok, a magasabb pozíció együtt jár a lefelé történő vallási mobilitással, míg azok, aki az ez utáni puhább diktatúra és nagyobb fogyasztás korszakában voltak, az alacsonyabb pozícióban levők hagyták nagyobb arányban abba már a templomba járást. A *vallási következetesség* a középosztályi helyzettel függ össze szorosabban. *Mind a megtérők, mind a hitvesztők* átlagosnál alacsonyabb végzettségűek. Az összes vallásosságát változtató csoport munkás dominanciájú. Nem igazolható, hogy a modernebb rétegekben nagyobb a hitvesztés.

Harcsa–Tomka (1994) úgy látja, hogy az emberek általában *a befogadó réteg vallásgyakorlási mintáihoz* igazodtak. Nagy Anita (1994) szerint a *felfelé mobilitásnak* csak általában a vallásosság csökkenésére van hatása, az egyházias vallásosságot nem csökkenti. Szántó (1998) úgy gondolja, hogy a vallásilag lefelé mobilitás együtt jár a társadalmilag felfelé mobilitással. A direkt diszkriminációnak kis szerepe volt a szocialista rendszerben. Alacsony fokon fennáll a vallásosság csökkenése és a felfelé mobilitás közötti párhuzam. Ez azonban csak a munkásokra állt, és idővel csökkent.

McLeod (1974) úgy gondolja, hogy Európában a hagyományosan a városok voltak vallásosabbak, és csak a 18-19. században billent a mérleg nyelve *a falu felé*, de nem azért, mert ott buzgóbbak lettek volna az emberek, hanem azért, mert a városban az egyházak nem voltak képesek lépést tartani a változásokkal, nem tudott kiépülni *a vallási infrastruktúra*. Hazánkban valamivel még mindig falun vallásosabbak, de nincs szoros kapcsolat a *településnagyság* valamint a hívők és templomba járók között. A 30 évesnél fiatalabbaknál a hívők arány már nem magasabb falun, mint városban. A szekularizáció és urbanizáció feltételezett kapcsolata ma már nem áll fenn Magyarországon. Az *51-65 éves falusi mobil* népességre jellemzőbb a nagyobb fokú elvallástalanodás, mint az immobilokra, a fiatalabbakra és az idősebbekre azonban nem áll. A földrajzi mobilitás általában nem vezet elvallástalanodáshoz, bizonyos korszakban bizonyos körülmények között együtt járhat.

Az ötvenes évek után a nagyobb jólétben, iparosodottabb, technicizáltabb és racionalizáltabb közegben felnövők vallásossága alacsonyabb, mint az idősebbeké. Erre a legkézenfekvőbb magyarázat, hogy ezek a korosztályok már *vallási szocializáció nélkül* nőttek föl. Inglehartnak (1997) ellene mond, hogy a mai felnőttek visszaemlékezései szerint a gyerekkori szegénység nem áll összefüggésben a jelenlegi vallásgyakorlattal. A *moderni-záltság és szekularizálság* közti összefüggés Magyarországra általában nem érvényes, csak az 1950-60-as években a fiatalokra. A fiatal nemzedékek egyháziasan vallásos tagjai mára egyre kedvezőbb társadalmi helyzetűek.

5.7. Vallásüldözés vagy szekularizáció?

A *negyvenes évek* második felétől a hatvanas évek közepéig együtt járt a *szocialista modernizáció* a vallás elleni erős fellépéssel, és ennek következtében *a felfelé mobilok közül sokan elhagyták a vallást. A hatvanas-*

hetvenes évek valamelyes életszínvonal-emelkedéssel járó „fridzsider-szocializmusa" nekilóduló individualizációval, a vallás elleni rejtett diszkriminációval és kissé nyíltabb ellenszenvvel jellemezhető. Az ekkor felnövők lesznek a legvallástalanabbak. Körükben azonban nem érvényesül a szocialista modernizáció rétegződésre gyakorolt kedvezőtlen hatása. *A nyolcvanas évekre* a szocializmus felbomlása, a megélénkülő második társadalom, valamint a *láthatóvá váló vallási jelenlét és növekedés* jellemző. Az ekkori fiatalok körében magasabb fokú a vallásosság, de közöttük a legmagasabb a vallási szocializáció nélkül felnövők aránya is. Itt a vallásosság szorosan kapcsolódott a magasabb státuszhoz. *A kilencvenes években* a rendszerváltozáshoz kapcsolódó megélénkülés után folytatódott a *lassú növekedés*. Gyakoribbá válik a tudatosabb, elkötelezettebb vallásosság. Ugyanakkor a vallásosság szempontjából *polarizálódik* a társadalom.

Tomka (2007) szerint nem mutatható ki összefüggés a modernizáció és a vallási változás között. *A vallásosság nem szorult ki a modernebb rétegekből* és életterekből. *Az erőltetett szocialista modernizáció* idején csökkent az elköteleződés, de ez csak annak a kornak a terméke. Ez a torzulás sokáig hat. A fogyasztás és individualizálódás is hathat a vallásosság ellen, sőt inkább ez a klasszikus szekularizálódás. Nálunk éppen e korszak végén indult el a máig tartó vallási növekedés. A fogyasztói szocializmus idején tapasztalt vallási csökkenést inkább tarthatjuk a vallási nevelés hiányának és a vallásellenes légkör hatásának, mint a posztmodernizációénak. Inkább *szocialista szekularizáció* ment végbe társadalmunkban, mint vallásüldözés vagy szekularizáció. A társadalmi rendszer volt az, ami szekularizált, részben nyílt üldözéssel és annak következményeivel, részben a társadalom erőszakos átalakításával.

1) *Mivel lehet magyarázni azt, hogy hazánkban 1981 és 2008 között a rendszeres vallásgyakorlók arányának csökkenésével párhuzamosan nőtt az Istenben és a túlvilági életben hívők aránya?*
2) *Mennyiben érvényesült, mennyiben nem hazánkban a szekularizációs folyamat?*
3) *Az Ön által ismert falvakban mára hogyan alakult a vallásosság?*
4) *Mennyiben tekinthető hazánkban a vallás a civil szféra részének?*
5) *Mennyiben tér el a magyarországi vallásosság a nyugat-európai és a közép-kelet-európai vallásosságtól?*

6. A FELEKEZETI MEGOSZLÁS

Eléggé eltérően alakul a különböző felekezetek vallásossága aszerint, hogy monopol-, hegemón-, verseny- vagy kisebbségi helyzetben vannak-e. Németországban és Hollandiában a katolikusok értékei sok tekintetben közelebb állnak a protestánsokhoz, mint más országok katolikusaihoz. Míg Nyugat-Európában a templomba járás gyakoriságán túl az istenhit, a hagyományos keresztény tanításokban való hit és az egyházban való bizalom terén is különbség áll fönn a katolikus, a protestáns és a vegyes társadalmak között, Magyarországon nem nagyon jelentősek az eltérések: a katolikusok gyakrabban járnak templomba, a protestánsok többet imádkoznak. Nálunk a protestánsok hite némiképp függetlenebb az intézményes vallásgyakorlástól.

6.1. Történeti trendek

A katolikusság nő, az evangélikusság csökken. A katolikusok az ország közepén és nyugati részén, valamint a földnélküli parasztok körében voltak többségben, a reformátusok az ország keleti felén, a kis- és középbirtokosok, a zsidó vallásúak legnagyobb arányban a városi, az evangélikusok a városi és a szlovák népességben fordultak elő átlagosnál nagyobb arányban. Mind az emigráció, mind a kitelepítés befolyásolta a felekezeti struktúrát. A katolikusság a negyvenes évekig nőtt, a reformátusság a harmincas évekig csökkent, az evangélikusoké folyamatosan csökken, az izraeliták körében a tragikus események következtében nagy mértékű a visszaesés. A nagyobb településeken a protestánsok és az izraeliták aránya emelkedett. Mára eléggé elöregedett mind az evangélikus, mind az izraelita csoport. Utóbbit a a Hit Gyülekezete és a baptisták is megelőzhetik.

6.2. Reprodukció

A *kulturális reprodukciót* tekintve az evangélikusok iskolai végzettsége magasabb, mint a többieké. A *vallási reprodukció* esetében a reformátusok csökkenésének okait kell megtalálni. Számításba vehető (A) a katolikusok magasabb születési aránya, (B) az egykézés átlagosnál nagyobb gyakorisága a reformátusok körében, (C) a protestáns egyházakból nagyobb arányban történő kivándorlás a neoprotestáns egyházak, mozgalmak és

szekták irányábaa (D) a vegyes házasságok esetén merevebb katolikus álláspont, (E) a protestánsokat jobban sújtó elvallástalanodás.

Az Alföld keleti és északkeleti részén a protestánsság mindig is meghatározó volt. 1941-re kerül az Alföldön többségbe (54%) a katolikusság. Dunántúlon a múlt századi 72 százalékról 1941-re 81 százalékra nőtt a katolikusok aránya. 1941-től 1990-ig a katolikus–protestáns arány csak kissé módosult. Szabolcs-Szatmár-Bereg, Hajdú-Bihar és Békés megyében a katolikusok aránya ma is csak 20-33 százalék. A protestánsok egy részét a katolikusság magába szívta. A dunántúli városok reformátussága nagyobb mértékben kapott felekezeti utánpótlást a bevándorlók köréből, mint katolikusok. A fővárosi reformátusok körében 56, a katolikusok körében 47 százalék a bevándorlók aránya.

6.3. Társadalmi háttér

A katolikusok aránya a vezetők körében, a reformátusoké a szakképzetlen munkások és a mezőgazdaságban dolgozók körében a legnagyobb. A római katolikus férfiak nagyobb gyakorisággal maradtak apjuk csoportjában, mint a reformátusok, a nőknél a helyzet fordított.

6.4. Házasság

A római katolikusok 80 százaléka ugyanabból a felekezetből házasodik, a reformátusoknak 54, az evangélikusoknak 36 százaléka. Budapesten ritkább az azonos felekezetűek házasságkötése, mint a zártabb falun. A *felekezeti homogámitás* összefügg a térség felekezetei összetételével. Minél magasabb a férj iskolai végzettsége, annál kevésbé valószínű, hogy azonos felekezetűek kötnek házasságot; ez a reformátusok körében még erősebb. A protestánsok körében nagyobb a vegyes házasságok aránya, mint a katolikusok között. A vegyes házasságban nagyobb a felsőbb iskolai végzettségűek aránya.

6.5. A különböző felekezetek vallásossága

1992-ben (KSH) a katolikusoknak kereszteltek 48 százaléka gyakorló katolikus, 32 százaléka katolikus hívő, 20 százaléka nem hívő. A reformátusok körében a gyakorlók aránya 40, a nem hívőké 26 százalék,

evangélikusoknál 43 és 21 százalék. A megtartó erő az evangélikusok körében a legnagyobb. A *rendszeresen gyakorlók* aránya a mezőgazdaságban foglalkoztatottaknál a legnagyobb, utána a vezető értelmiségben. A legtöbben reformátusból lettek nem hívővé, ateistává. Minél szigorúbbak a kritériumok, annál nagyobb a katolikus, evangélikus és egyéb vallású hívek aránya, és annál kisebb a reformátusoké.

6.6. Mi az oka a protestánsok csökkenésének?

Tomka (1996b) a születési arányt, a vegyes házasságokat, a kisebb létszám kisebb megtartó képességét veszi számításba. Úgy véli, hogy nem azonos súlyú a felekezeti hovatartozás a különböző felekezetekben. Számol azzal is, hogy a protestáns kultúrában az egyéni döntésnek, így az egyházzal szembeni kritikának is nagyobb a szerepe. Lehetségesnek tartja, hogy a reformátusság sokak számára elsősorban protestálás volt, és nem önálló identitás. Magyarázat lehet a réteghelyzet. Például a Dunántúlon, a református középparasztok szenvedtek legtöbbet.

Úgy is feltehető a kérdés, hogy *miért marad meg jobban a katolikusság? Tomka* szerint számolni lehet az erősebb szervezeti renddel, a szakosított és függetlenített funkcionáriusokkal, Róma irányításával, a kötelező misehallgatással, a '45 utáni hivatalos egyházi vezetések eltérő magatartásával. (Rákosi szerint a reformátusok jobban rokonszenveztek a „demokráciával", például a miniszterek többsége református volt). A protestáns szociális érzékenység jobban kapcsolódott a hivatalos politika támogatásához.

6.7. Következmények

A magyar társadalom sajátos kétfelekezetűsége megszűnőben van. Helyébe lép egy szubkulturális katolikus többség, a nem vallásosok, egy kevésbé mereven elhatárolt protestáns csoport és a kisebb egyházak. A neoprotestáns szekták jelentős része egyházzá alakult, néhányan (baptisták, Jehova tanúi, Hit Gyülekezete) nagyegyházias egyházzá. A felekezetközi viszonyok megváltoznak. A *katolikus túlsúly nehezítheti az együttműködést.* A létszámarány azonban nem arányos a társadalmi jelenléttel, hiszen például az iskolázottabb evangélikusok és reformátusok jobban képviseltetnek a politikai elitben, mint az iskolázottabb katolikusok. Így előfordulhat,

hogy a *túlsúlyban lévők kisebbségben érezhetik magukat*, mert nincsenek jelen részarányuknak megfelelő mértékben a társadalmi életben. (Egyes számítások szerint a pénzosztásnál a 65-70 százaléknyi katolikusok csak 60, a 20 százaléknyi reformátusok 25-27 százalékot kaptak.) A *görög katolikus* részarány 3-ról 1,4 %-ra csökkent; ennek oka a kirajzás, a diaszpóra. A lemorzsolódók rendszerint római katolikussá lesznek.

Még vita tárgya a szakemberek körében, hogy hol nagyobb a vallásgyakorlás, ahol pluralizmus van, vagy ahol az egyik vallás többségben van. A hazai adatok a többségi helyzet mellett szólnak. Ahol egyszerre lehet számolni vallási és nemzetiségi kötődéssel (mint az evangélikusok nagy része esetében), ha az egyik megszűnik, a másik is. A *vallásos habitus* erősebben differenciálhat, mint a felekezeti identitás. A katolikus *habitusban például fontos* a közösség és a szervezet, a protestánsban az intézményellenesség és az individualitás.

1) *Vajon játszhat-e szerepet a vallásosság alakulásában az a tény, hogy a katolikus egyházban a római katolikus környezetben számottevő a papok hiánya, a protestánsok és a görög katolikusok körében viszont elegendő pap van?*
2) *Mit tapasztal a felekezetek részarányának alakulása terén lakóhelyén és szülőhelyén?*

7. AZ INTÉZMÉNYES EGYHÁZAK MAGYARORSZÁGON

A továbbiakban a hazánkban legnagyobb, a katolikus, a református és az evangélikus egyházak példáján mutatjuk be a jelenséget, különös tekintettel a katolikus egyházra.

7.1. Alacsony szintű profizmus

Az örökségnek azonban ez csak az egyik része, mert ez oka és következményei is a lerobbant egyházi szerveteknek és intézménynek, a profizmus alacsony fokának, a vallásos értelmiség alacsony arányának és gyengébb minőségének.

7.2. Idejétmúlt sémák

A politikai fordulat után az egyházak sok esetben „maradiságba görcsösödve" – ahogy TOMKA (1995) találóan írja – nem a második társadalom és a féllegális egyházépítés újításaira és vívmányaira próbálnak építeni, hanem a *háború előtti hagyományokra*.

7.3. Klerikalizmus és centralizmus

Az üldözés elől az egyházak maguk építette gettókba húzódtak vissza a világ, az idők jelei elől. Történeti egyházaink még mindig *a klerikalizmus és a centralizmus* betegségében szenvednek. A meglehetősen avitt vagy kiürült tartalmú „katolikus" és „keresztyén" olykor olyan díszítő jelzővé válik, mint 1989 előtt a „szocialista".

T. HALIK (1993, 579.) cseh püspök nem tartja igazából katolikusnak azt az életformát, „mely szerint a katolikus ember katolikus szülőosztályon születik, katolikus iskolába jár, katolikus cégnél dolgozik, katolikus kórházban kezelteti magát, katolikus klubban tölti el szabadidejét, és végezetül katolikus temetőben talál végső nyugalomra", márpedig sok hívő és egyházi vezető még mindig így képzeli a szebb jövőt. Így aztán nem csoda, hogy a hazai egyházak megnyilvánulásaira rávetődik a gyanú árnyéka, hogy itt egy újabb ideológiai monopolszerv jelentkezik a hatalomért.

7.4. A beilleszkedés egyházai

Jól látja *Máté-Tóth András*, hogy a katolikus egyház (ám ez szerintem többé-kevésbé a protestáns egyházakra is áll) a hatvanas-hetvenes években az ellenállás egyházából sok tekintetben a *beilleszkedés egyházává* lett. Ebben a stádiumában érte meg 1989-90-et, s úgy tűnik, mintha szédelegne a váratlanul jött szabadság ózondús levegőjében. *Máté-Tóth* élesebben fogalmaz: egyházunk jó néhány vezetője „az egyházért érzett aggodalmától indíttatva önként egyfajta szellemi vasfüggönyt kíván újból leereszteni", példái eléggé meggyőzőek: még a legelkötelezettebbek kritikáit is rosszul viselő egyházi vezetők, *egyre klerikálisabb, egyre jobboldalibb egyházi lapok*, egyre gyakrabban felbukkanó zsinatellenesség (MÁTÉ-TÓTH 1994, 39.).

7.5. Párbeszéd-képtelenség

Hasonlóképpen diagnosztizál TOMKA (1995a) is, amikor *„strukturális zsinatellenességről"* és *párbeszéd-képtelenségről* beszél. A kilencvenes évek elején kétségkívül megjelent a *kultúrharc*, de – igaza van a Dabas-Sári ügyet elemző *Tomkának* – nem ez a meghatározó. Úgy véli, hogy az egyházaknak fel kell magukat találni a közéleti és gazdasági tülekedésben, és ehhez már nem elegendők az illegalitás és féllegalitás korszakainak egyéni bravúrjai és sikeres partizánakciói, az egyházaknak a Lélek és hívei karizmáján kívül szükségük van a profán világgal kapcsolatot tartó, szakmai ügyekben *kompetens*, megfelelő *közéleti súllyal* rendelkező képviseletre.

7.6. A papság

TOMKA (1995a) szerint talán *legtöbbet szenvedett* és *legrosszabb pszichohigiénés és társadalmi helyzetű* réteg a vallásos emberek körében a papságé. Mindez azonban nem menti fel a papságot az alól, hogy kellőképpen megossza feladatait a pasztorációban. Több országban, így például az Egyesült Államokban és Kanadában is az egyház tanító és megszentelő tevékenységének jelentős része már a laikusok kezén van, csak a vezetés feladata az, amit megvonnak tőlük. Még rosszabb a helyzet egy olyan ország egyházában, ahol a világiaknak még korántsem jutott ekkora szerep.

A papság társadalmi létét *ketrecbezártság* jellemzi, elszigeteltség a világtól, a profán élettől, a társadalomtól. Csak bonyolítja a helyzetet, hogy ez az elzártság viszonylagos szabadságot és biztonságot is kínál. *Tomka* a katolikus papokra vonatkoztatva arra hívja föl a figyelmet, hogy *az* a papság, melynek szerepét a hierarchikus rend jelölte ki, nem a világgal való párbeszédben szólaltatja meg az evangéliumot. Ezért a kereszténység megélése és a fiatal nemzedéknek való továbbadása a papokról jelentős részben áttevődött a családokra, a világi hívekre és a közösségekre, miközben őket a papság egy része még ma is erős fenntartással figyeli.

7.7. Trendek

Azok a *teendők*, amelyeket NYÍRI Tamás (1991) a katolikus egyház számára fogalmazott meg, többé-kevésbé a többi – főleg a nagyobb – egyházakra is érvényes.

(A) Az egyházi vezetőknek bocsánatot kellene kérni azoktól a papoktól és világiaktól, akikkel igazságtalanul bántak. (B) Tisztázni kellene az egyház jogi helyzetét: egyesület, érdekvédelmi szövetség vagy közjogi státusú testület. (C) Mint a szabadság és az emberi jogok szószólójának az egyháznak saját életében is nagyra kellene értékelni az emberi jogokat. (D) A laikusok a klérus többsége számára még mindig gyanúsak, ezért a hívek pluralista szellemben történő aktivizálása szükséges. (E) Elkerülhetetlen a restaurációs tendenciák határozott visszautasítása. (F) A társadalmi rend legitimálása és a konszenzus erősítése mellett, hűen prófétai funkciójához az egyháznak le is kell lepleznie az államot és a társadalmat, ha működése összeegyeztethetetlenné válik a keresztény üzenettel. (G) Lehetetlen helyzet, hogy a társadalmi kiengesztelődést az egyházban is sokan elutasítsák. (H) Lehetetlen az is, hogy maga az egyház örökíti tovább a régi nacionalizmust. (I) Még mindig feldolgozatlan az egyházi antijudaizmus. (J) Kikerülhetetlen a teológia megújítása. (K) Figyelni kell az emberek belső tapasztalataira, ezeket aktualizálni kell, és elevenné tenni.

A rendszerváltás idején mind a nagyobb, mind a kisebb egyházakra többé-kevésbé jellemző a koncepció- és jövőkép-hiány. „Öngyilkos mulasztás, hogy az egyházunk az elmúlt három év alatt nem foglakozott érdemben a szegénységgel", jellemzi a hazai helyzetet 1993-ban TOMKA (1993, 211.), aki ebben a tekintetben Dél-Amerika egyházait tekinti példaképnek, itthon pedig a 2000 karitász csoport jelenti számára a reményt. Hogy mégis van remény arra, hogy a honi egyházakban is megjelenik a távlatos gondolkodás, arra eléggé meggyőző bizonyíték a katolikus püspöki kar 1996 őszén megjelenő, szociális, gazdasági, politikai és kulturális kérdésekkel foglalkozó 70 oldalas körlevele, amelynek elkészítésében – ez is biztató jel – fő szerepet kaptak az eddig meglehetősen mellőzött katolikus értelmiségiek. Hasonlóképpen biztató a katolikus egyház 2008-ban megjelent ökológiai körlevele (*Felelősségünk* 2008), és az evangélikus egyház stratégiai elképzelése *(Láthatóan 2012)*.

A hazai kereszténység egészében a rendszerváltás után is meglehetősen *provinciális* és *tradicionális* maradt, ugyanis a társadalom legmozgékonyabb, legtörekvőbb, a helyzetükből adódóan is leginkább újításra kényszerülő rétegei még nincsenek megfelelő arányban jelen az egyházakban. A híveknek még csak töredéke tekinti léte értelmének a missziót. Nekik nemcsak a profán világ, hanem hívő társaik bizalmatlanságával is meg kell küzdeniük. A három történelmi egyház híveinek nagyobb része meglehetősen *passzív* tagja gyülekezetének, nagy többségük pedig elégedett mindazzal, amit ott tapasztal. E három egyház hívei (ne feledjük, ők képezik a gyakorló vallásos magyar lakosok döntő többségét) *akarva-akaratlan kívül maradnak az idők sodrán,* miközben a magyar társadalom még mindig eléggé magasra értékeli és igényli az egyházak nyilvános társadalmi szerepét.

A rendszerváltást követően a magyarországi társadalom túl sokat várt az egyházaktól, és az irreálissal szemben reálisra csökkent a várakozás. Ebben szerepe lehetett a nehezen mozduló egyházakon és híveiken kívül a nem mindig a legbarátságosabb tömegkommunikációnak és pártpolitikának is.

A kelet-közép-európai egyházak még mindig *az útkeresés és a kibontakozás* állapotában vannak. A hirtelen megerősödött egyházak egyaránt kiváltanak rokon- és ellenszenvet. Nem csak nyerhetnek, veszíthetnek is hívőket. Lehet, hogy drága árat kell fizetni – főleg a katolikus egyházban – a központosításért és a klerikalizmusért.

A kisebbséget képező, mégis bátorító példát jelentő felvirágzó egyházközségek, a vallásos *civil kezdeményezések,* a helyenként rendkívül eredményes *karitász munka, a felnőtt- és értelmiségképzés* biztató részeredményei, a föld alól előjövő *mozgalmak immár legális tevékenysége,* a beinduló *tudományos és kulturális műhelyek,* a *párbeszéd sikeres próbálkozásai* optimizmusra, a *koncepcióhiány,* az *anakronisztikus* sémákhoz való visszanyúlás, a *cenzúra, a másságok előítéletes kezelése, az értelmiségellenesség,* az elemzést helyettesítő *nosztalgiázás* és *rögtönzés* borúlátásra ad okot. TOMKA (1995b) úgy látja, hogy számolni kell azzal is, hogy most bontakozik ki igazán hazánkban a szekularizációs folyamat, amelyben az autonómmá váló társadalom adminisztratív eszközök nélkül is korlátozhatja a vallás szerepét. Ám a korlátozás nem jelentheti feltétlenül csökkenését. Hogy mekkora és milyen lesz a vallás szerepe hazánkban,

az TOMKA (1995b) szerint attól függ, hogy az egyházak *mennyire képesek a társadalommal való összjátékra.*

1) *Mennyire protestálók ma a hazai protestáns egyházak?*
2) *Hogyan látja környezete egyházainak kapcsolatát a mai társadalmi valósággal?*
3) *Mennyire érzékenyek a hazai egyházak a szegénység gondjai iránt?*

FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM

Allport, Gordon W. 1950. *The individual and his religion: a psychological interpretation.* New York, Macmillan.
Argyle, Michael – Beit-Hallahmi, Benjamin 1975. *The Social Psychology of Religion.* London–Boston, Routledge and Kegan Paul.
Aszalós János 1998a. *Kisközösségek a zsinati okmányok tükrében.* Budapest. Kézirat. (Az Aufruch-kutatás dokumentációjában a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékén.)
Aszalós János 1998b. *A katolikus egyház lelkipásztori stratégiái az egyházmegyei zsinatok dokumentumai szerint.* Budapest. Kézirat. (Az Aufruch-kutatás dokumentációjában a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékén.)
Babarczy Eszter – Németh Sándor 1998. Az Istentől eltalált ember. In: *Beszélő,* 1998. júl. – aug. 18.
Barker, Eileen 1995. New Religious Movements: The Inherently Changing Scene. In: Borowik, Irena – Jablonnski, Pzemyslaw (szerk.): *The Future of Religion. East and West.* Krakkó, Jagellonian University, 167–169.
Becker, Howard 1932. *Systematic Sociology ont he Basis of the Bezienhunglehre and Gebildelehre of Leopold Van Wiese.* New York, Viley.
Beckford, James A. 1996. A „hatalom" fogalmának újjáéledése a vallásszociológiában. In: *Replika,* 21–22. 231–248.
Beit-Hallahmi, Benjamin (szerk.) 1973. *Research in Religious Behaviour.* Selected Readings. Monterey, Brooks/Cole.
Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy.* Garden City, Doubleday.
Berger, Peter L. 1973. *The Social reality of Religion.* Harmondsworth, Pengiun.
Berger, Peter 1997. *Reedeming Laughter.* Berlin – New York, Walter de Gruyter.
Berger, Peter 1998. A globális kultúra négy arca. In: *2000,* július–augusztus, 16–20.
Beyer, Peter (szerk.). *Religion in the Process of Globaliozation.* Würzburg, Egon Verlag.
Bourdieu, Pierre 1978. A vallási mező kialakulása és struktúrája. In: Uő.: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése.* Budapest, Gondolat.

Bourdieu, Pierre 2002. *A gyakorlati észjárás.* Budapest, Napvilág.
Bögre Zsuzsa 1998. *Útkereső plébánia Káposztásmegyeren.* Budapest. Kézirat. (Az Aufruch-kutatás dokumentációjában a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékén.)
Bögre Zsuzsa 2004. *Vallás és identitás.* Budapest, Dialog Campus kiadó.
Bögre Zsuzsa 2007. Szempontok a megtérés és az identitás viszonyának tanulmányozásához: esettanulmány a Hit Gyülekezetének tagjai körében készült élettörténetek alapján. In: Hegedűs Rita – Révay Edit (szerk.). *Úton. Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére.* Szeged. SZTE BTK Vallástudományi Tanszék. 221–235.
Bögre Zsuzsa – Szabó Csaba 2010. *Törésvonalak. Apácasorsok a kommunizmusban.* Budapest, METEM – Szent István Társulat.
Bruce, Steve 1996. *Religion in te Modern World.* Oxford, Oxford University Press.
Casanova, Jose 1994. *Public Religions int he Modern World.* Chichago, University of Chichago Press.
Casanova, Jose 2001. Religion, the new milleneum, and globalization. In: *Sociology of Religion,* 62. 455–473.
Chou, Syn-Duk 1986. A comparative study of two new religious movements is the republic of Korea: the Unification Church and the Full Gospel Central Church. In: Beckford, J. A. (szerk.): *New Religious Movement and Rapid Social Change.* London, Sage Publications. 113–145.
D'Antonio, William – Aldous, Joan (szerk.) 1983. *Families and Religions.* Beverly Hills, Sage.
Daner, Francine 1976. *The American Children of Krishna.* New York, Holt, Rinehart.
Davie, Grace 2010. *A vallás szociológiája.* Pannonhalma, Bencés Kiadó.
Dániel Ferenc 1997. *Lelkiségek, mozgalmak a főegyházmegyében.* Budapest, Esztergom-Budapesti Főegyházmegye.
Demerath, Nicholas J. 1965. *Social Class in American Protestantism.* Chicago, Rand McNally.
Denefle, Sylvette 1997. Sociologie de la sécularisation. Paris, L'Harmattan.
Dilanni, Albert 1987. A hivatások és a szerzetesi élet elvilágiasodása. In: *Mérleg,* 4. 363–373.
Dobbelaere, Karel 1981. Secularisation: a multi-dimensional concept. In: *Current Sociology,* 29. 2.
Dobbelaere, Karel – Jagodzinski, W. 1995. Religious and Ethical Pluralism, In: Deth, J. W. van – Scarbrough, E. (szerk.): *The Impact of Values.* New York – Oxford.
Douglas, Mary 1975. *Implicit meanings.* London, Routledge ang Kegan Paul.
Durkheim, Emile 2004. *A vallási élet formái.* Budapest, L'Harmattan.

EISENSTADT, S. 1995. Fundamentalism, phenomenology, and comparative dimensions. In: Marty, M. – Applery, R. S. (szerk.): *Fundamentalism Comprehended*. Chichago, University of Chichago Press.
Felelősségünk a teremtett világért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről 2008. Budapest, Szent István Társulat.
FENN, Richard K. 1981. *Liturgies and Trials*. Oxfrod, Blackwell.
GANNON, Thomas M. 1971. Priest/minister: profession or non-profession? In: *Review of Religious Research* 2. 66–79.
GEERTZ, Clifford 1994. A vallás mint kulturális rendszer. In: Uő.: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég. 63–103.
GLOCK, Charles Y. – STARK, Rodney 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago, Rand McNally.
GREELEY, Andrew 1963. *Religion and Carreer: A Study of College Graduates*. New York, Sheed and Ward.
GREELEY, Andrew 2000. *The Catholic Imagination*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
HALIK, Tomás 1993. Gondolatok az egyházi élet megújításáról Csehszlovákiában. In: *Vigilia* 8. 575–581.
HAMILTON, Malcolm B.: *Vallás, ember, társadalom*. Budapest, AduPrint. 236–263.
HARCSA István – TOMKA Miklós 1994. Felekezeti viszonyok és a vallásgyakorlás néhány jellemzője. In: Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport*. Budapest, Tárki – Századvég. 396–435.
HEGEDŰS Rita 2000. *A vallásosság kérdése Magyarországon*. In: http://www.bkae.hu/~rhegedu/MSZTVSZ2.html
HERVIEU-LÉGER, D. 1986. *Vers un noubeau christianisme: Introduction á la sociologie de christianisnme Occidental*. Paris, Cerf.
HORVÁTH Zsuzsa 1995. *Hitek és emberek*. Budapest, ELTE Szociológiai-Szociálpolitikai Intézet.
HOUTART, Francois – ROUSSEAU, André 1973. *L'Eglise, force antirevolutionnaire?* Bruxelles, Vie Ouvriere – Paris, Ouvrieres
HUBER, Stefan 1996. *Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Freiburg, Universitätsverlag – Bern, Hans Huber.
HUNTINGTON, Samuel P. 1993. The clash of civilization. In: *Foreign affairs* 72. 22–50.
HURBON, Laënnec 1986. New religious movements in Caribbean. In: Beckford, J. A. (szerk.): *New Religious Movement and rapid Social Change*. London, Sage Publications. 146–176.

INGLEHART, Robert (1997) *Modernization and postmodernization – cultural and political change in 43 societes*. New Yersey, Princeton University Press.
KAMARÁS István 1989. *Lelkierőmű Nagymaroson (religiográfia)*. Budapest, Vita.
KAMARÁS István 1992/a. *Búvópatakok*. Budapest, Márton Áron Kiadó.
KAMARÁS István 1992/b. *Júdások vagy Péterek?* Budapest, Egyházfórum.
KAMARÁS István 1994. *Bensőséges bázisok. Katolikus kisközösségek Magyarországon*. Budapest, Országos Közoktatási Intézet.
KAMARÁS István 1996. *Olvasatok*. Budapest, Osiris.
KAMARÁS István 1998. *Krisnások Magyarországon*. Budapest, Iskolakultúra.
KAMARÁS István 2002. *Olvasó a határon*. Budapest – Szombathely, Pont Kiadó – Savaria University Press.
KAMARÁS István 2004. *Kis magyar religiográfia*. Pécs, Pro Pannonia.
KAMARÁS István 2008 Krisnás habitusok (Két magyarországi Krisna-hívő csoport vallásossága, életstílusa és ízlése). In: Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallásosság változatok*. Szeged, JATEPRESS. 153–168.
KAMARÁS István 2009/a. *Vallásosság, habitus, ízlés (kutatási jelentés)*. Budapest, Loisir.
KAMARÁS István 2009/b. *A szomszéd rétje, avagy lelkipásztorkodás a református egyházközségekben*. In: www.refdunantul.hu/kollegium/dokumentum/2009/11/09/
KARDOS László – SZIGETI Jenő 1988. *Boldog emberek közössége. Magyarországi nazarénusok*. Budapest, Magvető.
KAUFMANN, Franz-Xaver 1996. Vallás és modernitás. In: *Replika* 21–22.
KERKHOFS, Jan – ZULEHNER, Paul 1995. Where now? Possible Scenarios. In: Kerkhofs, Jan (szerk.): *Europe without Priests?* London, SCM Press LTD, 1.
KILBOURNE, Brock – RICHARDSON, James T. 1989. Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories. In: *Archives des sciences sociales des religions*. Vol. 68. No. 2.
Láthatóan evangélikus. A Magyarországi Evangélikus Egyház stratégiai prioritásai 2012–2017. 2012. http://strategia.lutheran.hu
LEHMANN, D. 2002. Religion and Globalization. In: Woodhead, L. – Fletcher, P. – Kawanami, H. – D. Smith (szerk.): *Religion int he Modern World*. London, Routledge. 299–315.
LENSKI, Gerhard E. 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York, McGraw-Hill.
LEWIS, James – MELTON, R. – GORDON, J. (szerk.) 1994. *Sex, Slander, and Salvation. Investigating The Family/Children of God*. Stanford – California, Center for Academie Publication.
LEWIS, James – MELTON, R. – GORDON, J. (szerk.) 1994. *Church Universal and Triumphant*. Stanford, Center for Academic Publication.

Lewis, James – Lanham, R. – Rowman (szerk.) 1994. *From the Ashes. Making sense of Waco.* Littlefield.
Lofland, John – Richardson, James 1984. Religious Movement Organizations: Elemental Forms and Dynamics. In: *Research in Social Movements, Conflicts and Change.* Vol. 7. 27–51.
Luckmann, Thomas 1967. *The Invisible Religion.* Harmondsworth, Pengiun.
Luethy, H. 1964. Once again, Calvinism and capitalism. In: *Encounter* 22. 26–38.
Malinowski, Boleslaw 1974. *Magic, Science and Religion.* London, Souvenir Press.
Marshall, G. 1982. *Search of the Spirit of Capitalism.* London, Hutchison.
Martin, D. A. 1962. Denomanation. In: *British Journal of Sociology* 12. 1–13.
Martin, David 1990. *Tongues of Fire.* Oxford, Blackwell.
Martin, David 1991. The secularization issuse: prospect and retrospect. In: *British Journal of Sociology* 42. 466–474.
Martin, Norbert 1981. *Familie und Religion.* Paderborn, Schöningh.
Martin, Ralph 1997. *Mit mond a Lélek?* Budapesat, Élet és Lélek.
Máté-Tóth András 1994. Katolikus konfliktuskultúra. In: *Egyházfórum* 9. 30–44.
Máté-Tóth András 2008. A misztika szociológiája. In: *Erdélyi társadalom* 5. 141–152.
Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel 2011. *Alternatív vallás. Szcientológia Magyarországon.* Budapest, L'harmattan.
McLeod, Hugh 1974. *Class and Religion in the late Victorian City.* London, Croom Helm–Handem, The Shoe String Press.
McSweeney, Bill 1974. The Priesthod in Sociolgical Theory. In: *Social Compass* 2. 5–23.
Miller, Elliot 1989. *A Crash Course on the New Age.* Midlegon, Baker Books House.
Moberg, David O. 1962. *The Church as a Social Institution.* Englewood N. Y., Prentice Hall. 481–511.
Mol, J. J. 1976. *Identity and the Sacred.* Agincourt, Book Society of Canada.
Molnár Imre 1998. *Kisközösségről a rendszerváltás után.* Kézirat. (Az Aufruch-kutatás dokumentációjában a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékén.)
Mostaza, Esther Fernández 2000. Religion and Modernity in Spain over las forty years. In: Pfennig, Astrid – Bahlée, Thomas (szerk.): *Familie and Family Politics in Europe.* Frankfurt am Main, Peter Lang.
Morel Gyula 1998. *Papok és püspökök.* Kézirat. (Az Aufruch-kutatás dokumentációjában a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékén.)
Nagy Anita 1994. *Vallásosság és társadalmi mobilitás.* Budapest. BKE diplomamunka.

Niebuhr, H. R. 1957. *The Social Sources of Denominalism.* Celveland, World Publishing.
Nyíri Tamás 1972. *Antropológiai vázlatok.* Budapest, Szent István Társulat.
Nyíri Tamás 1992. Egyházak – falakon innen és túl. In: *Mérleg* 1. 32–47.
Obeyesekere, Gananath 1986. The cult of Huniyan: a new religious movement in Sri Lanka. In: Beckford, J. A. (szerk.): *New Religious Movement and rapid Social Change.* London, Sage Publications. 197–219.
O'Dea, Thomas F. 1960. Five dilemmas in the institutionalization of religion. In: *Social Compass* vol. 6., No. 1. 61–68.
O'Dea, Thomas F. 1966. *The Sociology of Religion.* Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
Pollack, Detlef 1995. Was ist Religion? In: *Zeitschrift für Religion* 3. 163–190.
Pope, Liston 1942. *Millhands and Preachers.* New Haven, Yale University Press.
Poulain, Emile 1960. *L'Eglise et la classe ouvriere.* Paris, Editions Sociales.
Radin, Paul 1937. *Primitive Religion. Its Nature and Origine.* New York, The Viking Press.
Rajki Zoltán 2003. *H. N. Adventista Egyház története Magyarországon 1945 és 1989 között.* Budapest, Advent Kiadó.
Rajki Zoltán 2011. *A pünkösdi mozgalom története Magyarországon 1945 és 1961 között.* Budapest, Gondolat.
Rajki Zoltán – Szigeti Jenő 2012. *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig.* Budapest, Gondolat.
Rendtorff, Trutz 1970. *Christentum zwischen Revolution und Restauration.* München, Claudius.
Révay Edit – Tomka Miklós 1998. Papok, férfi szerzetesek, apácák. In: Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport.* Budapest, Tárki. 216–236.
Richardson, James T. 1993. A Social Psychological Critique of „brainwashing" Claims about Recruitment to New Religions. In: Bromley, D. G. – Hadden, J. (szerk.): *Religion and Social Order. Vol. 3. The Handbook on Cults and Sects in America.* Greenwich Conn, JAI Press.
Robbins, Thomas 1996. Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. In: *Replika* 21–22.
Robbins, Thomas 1997. Krishna and Culture. In: *ISKCON Communications Journal* 1. 77–84.
Robertson, R. 1970. *The Sociological Interpretation of Religion.* Oxford, Blackwell.
Robertson, R. – Holzner, B. (szerk.) 1980. *Identity and Authority.* New York, St. Martin's Press.
Rochford, E. Burke 1997. Leader Mosconduct, Religious Authority, and

Development of the Hare Krishna Movement. In: Shupe, A. (szerk.): *Wolves Among the Fold*. New Bruswick NJ., Rutgers University Press.
ROSTA Gergely 2009. Ifjúság, vallás, kultúra. In. Gereben Ferenc (szerk.): *Vallásosság és kultúra*. Budapest. 35–53.
ROSTA Gergely 2010. Vallásosság a mai Magyarországon. In: *Vigilia* 10. 741–750.
SALIBA, John A. 2003. *Understanding New Religious Movements*. New York, AltaMira Press.
SCHAEFFLER, Richard 2003. *A vallásfilozófia kézikönyve*. Budapest, Osiris.
SCHINELLER, Peter 1989. Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität. In: *Concilium* 25, 4. 349–354.
SHARMA, Arwind 1986. New Hindu religious movements in India. In: Beckford, J. A. (szerk.): *New Religious Movement and rapid Social Change*. London, Sage Publications.
SHIMAZONO, Susumu 1986. A millenarisztikus gondolat fejlődése a japán ÚVM-ekben Tenrkyo-tól Honmichi-ig. In: Beckford, J. A. (szerk.): *New Religious Movement and rapid Social Change*. London, Sage Publications. 220–239.
STARK, Rodney – BAINBRIDGE, William Sims 1987. *A Theory of Religion*. New York, Lang.
STARK, Rodney – IANNACCONE, L. 1994. A supply-side Interpretation of the Secularization of Europe. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33. 230–252.
SZÁNTÓ János 1998. *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*. Budapest, Új Mandátum.
SZILÁGYI Tamás – SZILÁRDI Réka 2007. *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata*. Szeged, JATE-Press.
TAMAL KRISHNA, Goswami 1997. The Peril of Succesion. In: *ISKCON Communication Journal* 1. 13–43.
THEISSEN, Gerd 2006. *A Jézus-mozgalom*. Budapest, Kálvin Kiadó.
TOMKA Ferenc 1991. *Intézmény és karizma az egyházban*. Budapest, OLIKATTA. 282–287. (http://szocio.btk.ppke.hu/tomka)
TOMKA Miklós 1989. A szekularizációs hipotézis. In. *Szociológia* 2. 109–125.
TOMKA Miklós 1993. Megosztottságaink. In: *Teológia* 4. 209–215.
TOMKA Miklós 1995a. *Csak katolikusoknak*. Budapest, Corvinus.
TOMKA Miklós 1995b. Vallás a fordulat után. In: *Egyházfórum* 1.
TOMKA Miklós 1996a. A vallásszociológia új útjai. In: *Replika* 1996. 21–22.
TOMKA Miklós 1996b. *A felekezeti struktúra változása Kelet- és Közép-Európában*. In: www.mtapi.hu/mszt/19961/tomka.htm.
TOMKA Miklós 1996c. Vallás és vallásosság. In: Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 1996*. Budapest, Tárki – Századvég. 592–616.

TOMKA Miklós 1998a. A vallásosság mérése. In: Máté-Tóth András – Jahn Mária (szerk.): *Studia Religiosa*. Szeged, Bába és Társa Kiadó.
TOMKA Miklós 1998b. Egyház és „civil társadalom" In: *Vigilia* 5. 331–343.
TOMKA Miklós 2000. *Vallásszociológia*. In: www.fil.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1htm.
TOMKA Miklós 2002. *Inkulturáció*. In: http://nyitottegyetem/phil-inst.hu/teol/tomka/htm.
TOMKA Miklós 2007. *Egyház a társadalomban*. Budapest–Piliscsaba, PPKE BTK Szociológiai Intézet.
TOMKA Miklós 2010. Vallási helyzetkép 2009. In: Rosta Gergely, Tomka Miklós (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok?* Budapest, OCIPE – Faludi Ferenc Akadémia.
TOMKA Miklós 2011. *A vallás a modern világban*. Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézete – Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány.
TÖRÖK Péter 2004. *Magyarországi vallási kalauz*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
TÖRÖK Péter 2007. *És (a)mikor destruktívak?* Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézete – Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány.
TROELTSCH, Ernst 1965. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr.
TROELTSCH, Ernst – BARON, Hans 1912–1925. *Gesammelte Schriften* IV. Tübingen, Mohr.
USENER, Hermann 1911. *Das Weihnschtfest*. Bonn.
VOAS, D. 2003. Is Britain a Christian Country? In: Avis, P. (szerk): *Public Faiths? The State of Religious Belief and Practice in Britain*. London, SPCK. 92–105.
WACH, Joachim 1944. *Sociology of Religion*. Chichago, University of Chichago Press.
WALLIS, Roy 1976. *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. London, Heinemann.
WALLIS, Roy 1984. *The Elementary Forms of the New religious Life*. London, Routledge and Keagan Paul.
WEBER, Max 1970. Religious rejections of the world and their directions. In: GERT, H. – MILLS, C. W. (szerk.): *From Max Weber: Essays In Social Theory*. London, Routledge.
WEBER, Max 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.
WEBER, Max 1992. *Gazdaság és társadalom 2/1*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
WEBER, Max 2005. *Vallásszociológia*. Budapest, Helikon Kiadó.
VERNETTE, Jean 2003. *Szekták*. Budapest, Palatinus.

WUTHNOW, Robert J. 1971. The new forms of the religion in seminary. In: *Review of religious Research* 2. 80–81.

WUTHNOW, Robert 1992. *Rediscovering the Sacred*. Grand Rapids, Eerdmans.

WILSON, Bryan 1970. *Religious Sects*. London, Weidefeld and Nicolson.

WILSON, Bryan 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, Oxford University Press.

WILSON, Bryan 1998a. The secularisation thesis: criticism and rebuttals. In: STERK, R. – LAERMANS, B. – WILSON, J. Billet (szerk.): *Secularisation and Social Intergration*. Leuven, Leuven University Press.

WILSON, Bryan 1998/b. Scientology – An Analysis and Comparison of its Religion Systems and Doctrines In: *Theology and Practice of a Contemporary Religion Scientology*. Bridge Publications.

YINGER, Milton 1957. *Religion, Society and the Individual*. New York, Macmillan.

YINGER, Milton 1970. *The Scientific: Study of Religion*. London, Routledge.

ZULEHNER, Paul M. 1990. Isten népének lelki hivatala. In: *Egyházfórum* 4. 21–33.

ZULEHNER, Paul M. 1993. Vallás és egyház Kelet- és Közép-Európában. In: Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.): *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, Katolikus Szemle. 37–60.

ZULEHNER, Paul M. 1995. Az egyházak és a vallás Európában. In: *Mérleg* 3. 323–332.